ENDRE v. IVÁNKA

ELENIC ŞI CREŞTIN

în viaţa spirituală a Bizanţului timpuriu

NEMIRA

BYZANTIVM

Colecție coordonată de Vasile Adrian Carabă

Bizantinologul ENDRE V. IVÁNKA (1902–1974) provine dintr-o familie mixtă, austro-ungară, pe linie maternă înrudit cu poetul Richard von Schaukel, iar pe linie paternă membru al aristocrației maghiare, numele său complet fiind: Endre Ivánka de Draskócz et Jordanföld. Tatăl său, Emmerich (Imre) v. Ivánka, a fost președinte al Consiliului de Miniștri la Budapesta. Fost elev al celebrului Schottengymnasium din Viena, Endre v. Ivánka nu urmează o carieră politică, cum poate ne-am fi așteptat, ci una academică, umanistă. Studiază doar pentru un an teologia la Viena, optând în cele din urmă pentru filologie clasică și istoria filosofiei, unde i-a audiat cu precădere pe Hans Friedrich v. Arnim (al său *spiritus rector*), Edmund Hauler, Ludwig Rademacher, Alfred Kappelmacher și Paul Kretschmer. În 1926 își susține teza de doctorat la Viena sub îndrumarea profesorului v. Arnim, pe care îl va și urma în viziunea sa despre Aristotel. În 1935, sub îndrumarea profesorului Ákos v. Pauler, își susține teza de abilitare la Universitatea din Budapesta. Endre v. Ivánka a făcut carieră universitară, predând în 1938–1941 la Universitatea din Budapesta (profesor asociat), iar în 1941–1944 la Universitatea din Cluj; din 1945 a fost profesor invitat la Universitatea din Viena, apoi, din 1947, profesor extraordinar la Universitatea din Graz, unde a devenit titular în 1961, predând până în 1969. Deși Endre v. Ivánka a preferat să publice mai degrabă studii, cele trei volume reprezintă și astăzi repere în studiul filosofiei bizantine: *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena, 1948), *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Johannes Verlag Einsiedeln, 1964/1990) și *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung* (Alber Verlag Freiburg, 1968). A fost inițiator și coordonator între 1954 și 1966 al colecției de izvoare traduse în limba germană *Byzantinische Geschichtsschreiber*, apărută la Editura Styria din Viena.

ENDRE v. IVÁNKA

ELENIC ȘI CREȘTIN

ÎN VIAȚA SPIRITUALĂ A BIZANȚULUI TIMPURIU

Traducere din limba germană și postfață
VASILE ADRIAN CARABĂ

Ediția a II-a

NEMIRA

Coperta: Dana IONESCU, Alexandru CSUKOR
Ilustrația copertei: Bazilica Sant'Apollinare Nuovo din Ravenna,
Hristos în mijlocul îngerilor și sfinților (detaliu)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IVÁNKA, ENDRE V.
Elenic și creștin în viața spirituală a Bizanțului timpuriu /
Endre v. Ivánka ; trad. și postf.: Vasile Adrian Carabă - Ediția a 2-a -
București: Nemira Publishing House, 2013
Index
ISBN 978-606-579-702-4

I. Carabă, Vasile Adrian (trad., postf.)

008

Endre v. Ivánka
HELLENISCHES UND CHRISTLICHES IM FRÜHBYZANTINISCHEN GEISTESLEBEN

Robert Wachek, Wien 9, Rotenlöwengasse 5-7

Redactor: Monica ANDRONESCU
Tehnoredactor: Alexandru CSUKOR

Tiparul executat de Gutenberg S.A.

ISBN 978-606-579-702-4

Soției mele

NOTA TRADUCĂTORULUI

A-l traduce pe Endre v. Ivánka este o provocare! Deși nativ de limbă germană, are pentru germana de astăzi un stil aproape ne-german. Frazele lungi, în care subordonatele curg în cascadă, te obligă nu de puține ori să iei lectura de la capăt, asemănându-te astfel unui om pe cale să se piardă într-un labirint. În traducere a fost aproape imposibilă „ruperea" frazei. Textul este dificil nu din cauza vreunui exces de metafore și expresii, ci din cauza unei sintaxe complicate. Nici terminologia nu este întotdeauna obișnuită pentru o astfel de temă, el preferând de multe ori termenilor științifici consacrați pe cei cu rezonanță poetică, dovedindu-se, astfel, și făuritor de limbaj filosofic, unealtă potrivită pentru ideile sale.

Pe de altă parte, observând structura cărții, îți dai seama că autorul, dacă nu și-a propus de la bun început, cu siguranță a reușit să scrie în cele din urmă două cărți într-una. De altfel, ne și atenționează în introducerea sa cu privire la acest lucru. Notele de subsol în cazul anumitor capitole sunt adevărate expuneri în sine, uneori aproape independente de textul de deasupra, iar ocolirea lor ar reprezenta din partea cititorului o greșeală. În plus, în varianta românească am dat în traducere și textele care au fost citate în original de autor și nu au fost dublate de o traducere. Este cazul cu precădere al citatelor din autori de limbă latină pe care Endre v. Ivánka, probabil din reflex didactic, a considerat că nu mai este necesar să le traducă. Toate aceste traduceri făcute de mine au fost încadrate

între paranteze și semnalate prin (n. tr.). Tot prin (n. tr.) am punctat intervențiile mele explicative din subsolul paginii.

O problemă a ridicat-o traducerea cuvintelor compuse care îl au în componență pe „Geist" sau derivatele lui. Deoarece „Geist", termen deopotrivă teologic și filosofic, poate fi tradus atât ca spirit sau intelect, cât și ca duh în sens religios, am optat, la redarea lui în limba română, pentru forma cea mai apropiată de original insinuată de context. O problemă în acest sens a ridicat-o termenul „Geistwesen", în cazul căruia am optat pentru varianta „ființă spirituală", în sensul de rațională, intelectuală și nu duhovnicească, iar compusul „Zwischengeistwesen" l-am tradus prin „ființă/e spirituală/e intermediară/e", termen care se referă la lumea inteligibilă, ierarhic constituită, a filosofiei neoplatonice. Termenul german „Inbegriff" a fost tradus, în funcție de context, ca sumă, model, prototip, el având toate aceste sensuri în limbajul filosofic german. Cuvântul „elin" nu are întotdeauna sensul de păgân, înrădăcinat în limbajul bisericesc.

Deoarece pe pagina a șasea a originalului german era specificat că: „Din motive de tehnică tipografică, toate cuvintele grecești au fost transliterate cu caractere latine. Din această cauză, anumite inconsecvențe de ortografie pot fi scuzate", am considerat potrivit să le redau în ediția românească în grafie greacă, socotind că astfel voi fi în consonanță cu dorința neîmplinită a autorului. Pentru verificarea acestei re-transliterări îi mulțumesc colegului Constantin Georgescu, iar lui Alexandru Mihăilă pentru anumite precizări cu privire la forma corectă a denumirilor unor popoare antice în limba română.

INTRODUCERE

Este o realitate general recunoscută și, de fapt, de la sine înțeleasă că, prin apariția creștinismului și prin răspândirea lui în spațiul culturii lumii antice, disputele esențiale și problemele vieții intelectuale se mută în plan religios și teologic, iar deciziile fundamentale ale istoriei culturii acestei perioade se iau în plan teologic. De cele mai multe ori, se trage concluzia – conștient sau inconștient – că istoria culturii acestei perioade nu ar mai avea nimic de-a face cu istoria culturii antice greco-romane și se trece cu vederea că în jocul multiplu de forțe, care face din istoria culturii acestui timp un spectacol atât de mișcător, tocmai forțele fundamentale și tendințele esențiale ale vieții intelectuale greco-antice sunt cele active, nu doar ca adversare păgâne a ceva cu adevărat nou, ale creștinismului care pătrunde în această lume culturală, ci, cel puțin în aceeași măsură, ca forme de expresie intelectuală și mijloace de expunere a conținutului revelat al credinței de care creștinismul însuși se folosește. Deoarece, iată, transcendentul, revelatul, trebuie vestit într-un limbaj imanent, omenesc, ca să poată fi înțeles de epoca aceea căreia i se adresează și de lumea culturală în care intră; în fine (ceea ce trebuie să ne preocupe în mod deosebit în continuare), acestea acționează ca tendință de desfigurare a creștinismului în sensul de mod dominant de gândire,

în măsura în care se încearcă dezbrăcarea lui de caracterul de noutate, adaptarea lui la mediul intelectual în care intră, la ținuta intelectuală dominantă din cadrul acestuia, se încearcă, așadar, „turnarea vinului nou în burduf vechi". În diversele denaturări care apar în propovăduirea și formularea învățăturii creștine, în erezii, continuă să existe tendințele fundamentale ale vieții culturale greco-antice, așa cum ele s-au dezvoltat înainte de apariția creștinismului, dar și în disputa cu el. Scopul studiului de față este de a demonstra, urmări și prezenta în amănunt continuarea existenței elementului greco-antic prin intermediul ereziilor, felul în care cum conținutul fundamental al învățăturii creștine a răzbit în ciuda amenințărilor și a desfigurărilor, până când, în cele din urmă, elementul creștin a biruit pericolul existent în întrebuințarea modului grecesc de a filosofa și a fost în stare să pună elementele de adevăr din gândirea antică grecească în slujba propovăduirii și a expunerii adevărului său propriu și, în acest fel, să apară sinteza dintre experierea creștină a lumii și gândirea grecească, sinteză pe care noi o numim teologie.

Astfel, istoria culturii secolelor IV–VIII este pusă în contextul potrivit și este înțeleasă din perspectiva premiselor și a condițiilor ei prealabile de ordin istorico-spiritual așa cum, pe de altă parte, istoria culturii greco-antice poate fi urmărită în existența ei ulterioară neîntreruptă (chiar dacă în transpunerea în plan teologic) de-a lungul secolelor până în consecințele ei ultime. Cunoașterea continuității spirituale în acest domeniu a fost inhibată până acum – cu puține excepții – de repulsia față de includerea vieții intelectuale creștine a acestor secole în contextul istoriei generale a culturii. Este o prejudecată total nefondată că ereziologia acestor secole este considerată doar o ramură a istoriei teologiei și a istoriei Bisericii, putând interesa istoria universală a culturii doar în această perspectivă. Total în partea opusă: istoria teologiei, adică expunerea și formularea învățăturii creștine, îl poate interesa în general pe cercetătorul Antichității probabil doar în măsura în care creștinismul a intervenit în epoca respectivă ca forță istorică; ereziologia, dimpotrivă, aparține, în orice caz, istoriei

culturii universale a Antichității, deoarece putem observa în ea continuitatea existenței forțelor și a tendințelor intelectuale ce caracterizează ca atare viața intelectuală antică grecească de dinainte de apariția influenței învățăturii creștine și independent de ea. A demonstra amănunțit aceasta – așa cum e necesar să se întâmple în continuare – este o întreprindere care trebuie să creeze punți de legătură între lucrarea filologului și a istoricului filosofiei, care prelucrează istoria culturii antice ca întreg, și cea a istoricului dogmelor și a teologului, care analizează ereziile doar din punctul de vedere al învățăturii creștine, să-i semnalizeze cercetătorului istoriei culturii existența pe mai departe a forțelor și tendințelor care sunt importante pentru imaginea întregului Antichității și care permit cunoașterea lucrării neîntrerupte a spiritului grec în cadrul istoriei culturii creștine până în veacurile de mai târziu. Iar, pe de altă parte, să-i dezvăluie teologului rădăcinile propriu-zis culturalo-istorice ale fenomenelor care, tratate doar în cadrul creștinismului, pot să-i rămână inexplicabile din perspectiva motivelor și a cauzelor lor. Dacă, uneori, tocmai teologului i se pare că elementul teologic, iar filologului, dimpotrivă, că cel filologic, este expus prea pe larg sau prea pe scurt, atunci să se gândească la faptul că acest lucru a fost probabil necesar tocmai pentru ca teologului să i se clarifice fondul antic al ereziilor creștine sau filologului să i se evidențieze continuitatea șirului raționamentelor antice în cadrul ereziilor creștine. Faptul că în legătură cu influențele tratate aici ale curentelor intelectuale exercitate asupra vieții culturale siriace, copte, armene, trebuie puse și întrebări pe care orientalistul ar putea să le dezvolte cu mult mai multă competență, ar putea fi scuzat de încercarea de a face anumite conexiuni ce pot să-i scape în mod firesc orientalistului, atâta vreme cât se mișcă doar în spațiul propriu de activitate. Lucrarea nu-și propune să aducă ceva nou nici în domeniul orientalisticii, nici în cel al teologiei, ci se dorește o contribuție pe care filologul poate să o realizeze în aceste domenii – și vrea, pe de altă parte, să-i arate filologului că multe dintre problemele și fenomenele de care se preocupă în sens strict în domeniul istoriei

culturii antice continuă să existe și aici și să exercite o influență într-un cadru de care el, în general, nu este obișnuit să se preocupe.

Încă un cuvânt despre „note și referințe". Ele nu sunt concepute neapărat ca explicații care să clarifice textul expunerii și să îi facă inteligibil. Scopul lor este, mai degrabă, să fundamenteze și, adesea, chiar să completeze expunerea textului în fața specialistului, iar, uneori, să explice și să comenteze și referințele date prin citare în legătură cu una dintre afirmațiile făcute în text. Acest lucru este valabil în special pentru note precum cea de-a șasea de la capitolul VII, care poate fi un comentariu la o scrisoare a lui Grigorie de Nyssa analizată acolo, fiind pentru specialist, cu siguranță, un adaos dorit și care, totuși, nu este necesar pentru înțelegerea prezentării oferite în text.

I. MOTIVUL GRECESC FUNDAMENTAL

Principiul esențial al filosofării grecești poate fi cuprins în formula cu care Plotin schițează problema fundamentală a filosofiei: este chestiunea dezbătută adesea și de înțelepții din vechime, și anume cum a fost posibil din „Unul", dacă este așa cum noi spunem că este, să vină la existență multiplul, diada sau un alt număr și nu a rămas în sine nemișcat, ci din el a izvorât multiplicitatea lucrurilor (Enn. V, 1, 6)*. Din străvechi timpuri, chiar din vremea filosofilor ionieni ai naturii, gândirea greacă este preocupată să găsească un principiu unic, primordial, simplu, din care mai apoi – în repetare intelectuală, inteligibilă a procesului real al venirii la existență – poate fi dedusă multiplicitatea fenomenelor felurit diferențiate. Astfel, filosofii ionieni ai naturii caută principiul primordial, materia primordială, din a cărei condensare și subțiere să devină explicabilă diversitatea lucrurilor și a calităților; tot așa vechii atomiști caută particulele de ființă

* Vezi Plotin, *Enneade, III-V*, Ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Editura Iri, București, 2005, p. 495 (n. tr.).

originare și cele mai omogene, din a căror îmbinare și împărțire diferite să poată fi înțelese diversitatea și proprietățile lumii reale; așa caută eleații ființa cea una, nediferențiată, pură, „ființarea în toate privințele", care este întru totul ființă, în niciun caz neființă și, în consecință, ființa total finită, limitată, care este semi-ființă, semi-neființă și care decade la rangul de pur fenomen. Platon circumscrie în cele din urmă ființa primordială, principiul oricărei ființe, ființa supremă, „ideii de bine", într-un mod care a devenit normativ pentru întreaga gândire de mai târziu și caută să explice și apariția tuturor conținuturilor și formelor intelectuale, a tuturor arhetipurilor și ideilor din „Unul suprem", într-un mod care face inteligibilă împreuna-existență a ființei și a neființei în existența finită, în măsura în care ființa finită este înțeleasă ca limitare și determinare a ființei prin neființă; iar conținuturile determinate, finite, și formele ființei sunt considerate subdiviziuni și diferențieri ale *a-tot-ființei*. Astfel, întregul univers de forme apare ca un sistem de idei care se dezvoltă intelectual din ființa primordială și, dinspre ființa primordială, în mod logic „reflexiv", post-construit rațional, iar ființa reală a lucrurilor – ca imagine a ideilor în materia reductibilă (printr-o gândire neautentică) la cele mai simple raporturi matematice. Aristotel nu vorbește de fapt despre o „generare" a lucrurilor din ființă, pentru el formele (care alcătuiesc aici doar logic, nu ontologic, un sistem) și materia sunt deopotrivă veșnice cu ființa supremă, cu „substanța primă", cu mișcătorul universului – totuși, această ființă supremă se află, ca formă pură, ca energie pură, ființă suficientă sie însăși, în vârful ierarhiei formelor ființei. Și asta chiar dacă nu ca izvor, măcar ca punct final al universului și ca o chintesență a ființei, din a cărei plenitudine și unitate ontologică exemplară sunt numite „per analogiam" toate celelalte trepte și forme ale ființei ca „ființare" și sunt sintetizate într-un concept comun, analog al ființei[1]. Stoa se întoarce iarăși la materialismul

[1] Autorul a încercat să arate în studiul: „Die Behandlung der Metaphysik in Jägers «Aristoteles»", *Scholastik*, VII (1932), pp. 1–29, că, pentru metafizica

filosofilor presocratici ai naturii, însă într-un mod mult spiritualist. Același foc primordial, din a cărui răcire treptată, consolidare și configurare apare lumea diferențiată a ființei (o veche idee heraclită în sine și pentru sine) și care, ca principiu formator, străbate cosmosul, trăiește ca „scânteie a sufletului" în fiecare om; iar dacă el trebuie considerat origine și cauză a tuturor funcțiunilor sufletești și intelectuale și, din acest motiv, ca ceva intelectual, cu și mai multă dreptate focul primordial poate fi considerat într-adevăr – dacă după învățătură este și ceva material – drept principiu intelectual cu care se află în armonie totală definiția acestui principiu ca „de sine mișcător, viu, formator, care acționează adecvat"; există tendința de a înțelege concepția despre lume mai degrabă din punct de vedere monist, adică provenind dintr-un principiu primordial, decât ca o convingere cu adevărat materialistă, ceea ce stoicii lasă să se numească materie, chiar principiul sufletului și originea sa cosmică, focul lumii. Că ei accentuează clar scara formelor ființei și ordinea axiologică a diferitelor feluri de „materie", în fine, că materialitatea propriu-zisă este pentru ei rezultatul unui fel de „prăbușire" din focul primordial pur și din vigoarea formei amorfe, veșnic mișcătoare și vie, aceasta arată cel mai bine că aici este vorba în definitiv și în cazul lor de un singur principiu. Aceasta a facilitat sinteza dintre concepția despre lume a stoicilor și cosmologia Timaios-ului platonic așa cum se realizează în scrierea lui Pseudo-Aristotel *Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*, în *Somnium Scipionis* și, mai ales, în cosmologia lui Poseidonios și a dus mai târziu la apariția neoplatonismului. Niciodată nu trebuie să se treacă cu vederea faptul că în cazul neoplatonismului nu este vorba de o revigorare a platonismului în Antichitatea târzie, ci că Platon – și, de fapt, mai întâi și mai întâi cosmologia din Timaios – este într-o oarecare măsură

aristotelică, până la sfârșit a rămas fundamental motivul, că învățătura despre ființă, în general, este în același timp învățătură despre ființa supremă și pură, deoarece noțiunea generală de ființă poate fi întrebuințată pentru toate treptele ființei doar pe baza analogiei generale despre ființa supremă.

descoperit de stoici într-o haină nouă din punct de vedere filosofic, fiind încorporat în sistemul stoic (în timp ce Academia renunțase total la tradiția platonică propriu-zisă), ceea ce în fapt a dus la spiritualizarea sistemului stoic în neoplatonism în sens total platonic, dar, în același timp, a și trasat elementului platonic direcția tipică stoic-monistă. Faptul că efectul asimilării scânteii sufletului cu focul primordial fundamentează nu doar analogia „macrocosmos–microcosmos", ci duce din cea mai profundă rațiune a sufletului propriu orientat spre sine – în sens pur platonic spiritualist – și la experiența mistică, și la contemplarea nemijlocită a cauzei lumii, a acelui Unu indivizibil, a fost posibil, firește, abia prin umplerea schemei cosmologice stoice de spiritul gnoseologiei platonice[2]; moștenirea stoică în cadrul neoplatonismului constă în faptul că aici nu se mai opune în sens dualist, ca la Platon, lumea ideilor, izvorâtă în mod intelectual și logic din Unul, pe de o parte, lumii fenomenale schimbătoare și imperfecte, realizată în „ne-ființa" materiei, pe de altă parte, ci că materia și lumea materială sunt incluse în procesul emanației cosmosului din Unul ca ultimul și cel mai extrem val al revărsării ființei care se scurge mai întâi din Unul cel incomprehensibil, inefabil și amorf în multiplicitatea ordonată a lumii ideilor, a νοῦς-ului, adică a κόσμος νοητός, apoi în sfera vie a ceea ce are suflet și, în cele din urmă, în cea mai de jos, în cea a materialității. Din dualitatea dintre spiritual și material, în mijlocul cărora tronează sufletul, pe de o parte ca principiu cognitiv receptor, pe de alta ca principiu mișcător al vieții, a rezultat o ierarhie care cuprinde întregul cosmos, pornind de la Unul, cel care se află dincolo de gândire și de înțelegere, dincolo de orice formă și determinare, trecând prin lumea formelor și prin cea sufletească, coborând până în lumea materiei. Plotin încă este mulțumit de aceste principii, dar respinge în mod expres

[2] Firește, aici apare iarăși ideea din perspectivă stoică cum că între cel mai intim tărâm al sufletului și „Unul primordial" există identitate în natura cea mai profundă, iar scopul cufundării este de a deveni una, nu doar, ca la Platon, înrudire ontologică care duce nemijlocit la contemplare și cunoaștere.

„distincțiile logice inutile" ale ființei (II, 9, 2) care sunt inserate între Unul și Multiplul formelor și conținuturilor cunoașterii drept construcții metafizico-mitologice, pentru a face inteligibilă emanația din Unu ca proces logic. El rămâne constant împotriva unei distincții ontologice între „Intelectul care se odihnește" și mișcarea sa, între intelectul care gândește și intelectul care știe că gândește. Nu este permisă acceptarea nici unei alte ființe în afară de Unul, Intelectul și Sufletul (Enn. II. 9, 1) – dar neoplatonicii de mai târziu au pășit pe drumul respins de către Plotin al construcțiilor ființei și, pe baza distincției dintre o „monadă participativă" și o „monadă incomunicabilă", dintre κόσμος νοερός și κόσμος νοητός (la care Proclus mai introduce apoi un κόσμος νοερὸς ἅμα καὶ νοητός), în virtutea șirurilor logice ca: ființă – puterea ființei – energia puterii, a ierarhiei ființei ca: ființă – viață – gândire sau a momentelor dialectice ale emanației ca: odihnire în sine – emanație – revenire, au introdus un întreg șir de ființe spirituale intermediare între Unu și diversitatea lumii ideilor. Ceea ce, pe de o parte, a permis definirea pluralității conținuturilor ființei nu doar ca în cazul lui Platon ca divizare și diferențiere a *a-tot-ființei* inițial una (Plotin refuzase să explice apariția multiplicității ideilor absolut din Unul), ci a lăsat să apară ca proces dialectic, comprehensibil din punct de vedere filosofic. Iar pe de altă parte a dat posibilitatea integrării politeismului antic în această concepție despre lume, elaborată în mod esențial monist-monoteistic sau panteist, dar în niciun caz politeist, în măsura în care zeitățile tradiționale sau orientale s-au situat ca ființe intermediare între Dumnezeul suprem, neapropiatul, incomprehensibilul, inefabilul A-toate-stăpânitor, și lumea văzută, reală. Astfel, neoplatonismul formează fundamentul filosofic care a făcut ca religia antică să fie capabilă de a mai trăi mult timp (căci, de fapt, concepția neoplatonică despre lume este cea în care se crede și nicidecum cultele și zeitățile antice ca atare), el este veșmântul filosofic prin care religia antică se salvează pentru a putea exista pe mai departe. Transformarea neoplatonismului în religia Antichității târzii, reinterpretarea platonismului în spirit religios, s-a realizat prin faptul că stoicismul

târziu a făcut din concepția despre lume a *Timaios*-ului, pe care Platon o socotea, de fapt, doar mit și „parabolă", linia directoare a interpretării sale cosmologice, considerând *Timaios*-ul „text de interpretat", adică „Sfântă Scriptură". Construcția neoplatonică a multiplului din Unu, descinderea cosmosului, prin trepte și entități intermediare, din divinitatea supremă, în sine neapropiată și incomprehensibilă, este modul de gândire care corespunde principiului fundamental formulat mai sus și care, în același timp, satisface pe deplin nevoile filosofice și religioase ale Antichității grecești târzii.

II. ARIANISMUL

Apariția arianismului trebuie înțeleasă pornind de la această realitate spirituală menționată. Este de înțeles că imediat ce învățătura creștină a intrat în relație cu filosofia vremii și s-a fixat în cadrele pretinse de ea[1], noțiunile creștine de „putere și înțelepciune a lui Dumnezeu" cu privire la Fiul născut din Tatăl, la „Cuvântul", la Logos și cu privire la Duhul împărtășit de Fiul, care purcede din ambii[*], au fost concepute în sensul de ființe intermediare între

---

[1] Cât de mult a fost pregătită schema ariană de către filosofia timpului, și nu doar de neoplatonismul evoluat, mai ales cel de factură plotiniană, ci și de ceea ce se numește, în secolul al II-lea, la modul cu totul general „platonism" și care este, de fapt, neoplatonismul care deja se naște, o dovedește scurta sinteză, oarecum prea schematizată, a sistemului platonic al lui Albinos; Tatăl este („Dumnezeul prim" care poate fi numit și Binele, Frumosul și Adevărul și ale cărui gânduri, potrivit cap. IX, sunt ideile), deoarece el este cauză a toate și orientează Nous-ul ceresc și sufletul lumii spre sine, conform gândurilor proprii. Căci el, după voința sa, a umplut totul cu sine însuși trezind sufletul lumii și orientându-l spre sine însuși și este cauză a Intelectului. Acest Intelect (νοῦς), pus în ordine de Tatăl (κοσμηθείς), pune în ordine toată creația. Alkinoos (adică Albinos), *Expunerea învățăturii platonice*, cap. X.

[*] Autorul fiind romano-catolic, concepția sa despre purcederea Duhului Sfânt cuprinde *filioque* (n. tr.).

divinitatea supremă și lumea creată, finită. Acesta a fost cazul tuturor celor care, din cauza schimbării situației în raporturile de forțe ale religiilor și din cauza schimbării complete a politicii religioase a lui Constantin, au fost câștigați pentru creștinism, la suprafață, în planul exterior, fără a fi dispuși, în interior, să renunțe la tipul de gândire al filosofiei neoplatonice, la *Weltanschauung*-ul cărturarilor de atunci[2]. Pur teologic, analizat din punct de vedere dogmatic, motivul fundamental al arianismului este principiul: „a existat o vreme când el nu era", refuzul de a-l considera pe Fiul lui Dumnezeu co-etern și consubstanțial cu Tatăl, întrucât, altminteri, s-ar ajunge la învățătura despre doi dumnezei, reprezentarea Logosului ca instrument al creației. Dar chestiunea propriu-zis fundamentală a acestei erezii este, totuși, nostalgia elină după alcătuirea logică și derivarea filosofică ale lumii finite din absolut[3]. Firește, asta nu reiese clar din polemica lui Atanasie, a primului mare critic al arianismului originar, deoarece el, la rândul lui, combate această învățătură înainte de toate din punct de vedere teologic-soteriologic, mai ales, spre exemplu, prin concepția că întruparea unei creaturi, fie ea și cea mai înaltă, nu poate să ne mântuiască, și că unirea sacramentală cu o astfel de creatură nu ne aduce mai aproape de Dumnezeu, nu ne „îndumnezeiește". Dar și Atanasie vorbește despre alcătuirea graduală a ființei din Dumnezeu (M.P.G. 26, 226 A), despre

[2] Cum apoi, în generația următoare, faptul de a lua partea arianismului devine o chestiune a semidocților puși pe dispute, descrie într-un mod amuzant Grigorie de Nyssa: oamenii, care, neglijându-și meșteșugul lor, au timp să stea gură-cască și să aștepte să audă ce este nou sau ce se vorbește, devin deodată ei înșiși teologi și încep brusc să discute cu mare seriozitate despre ceea ce este de neînțeles. Vânzători de haine, schimbători de bani, băcani, [toți] devin filosofi. Dacă îi ceri restul, atunci el începe să filosofeze despre γεννητός și ἀγέννητος [născut și nenăscut – n. tr.], dacă te interesezi de prețul pâinii, îți răspunde distras: Tatăl este mai mare, Fiul îi este subordonat, iar de întrebi dacă baia îți este pregătită, atunci el hotărăște că Fiul s-a născut din nimic, adică nu din Tatăl (M.P.G. 46, 557B).

[3] Vezi p. 51–52.

diviziuni, afluxuri și influxuri, care, astfel, sunt introduse în noțiunea de Dumnezeu (M.P.G. 26, 56 B) și despre „stoica" îngustare și desfășurare a ființei lui Dumnezeu (M.P.G. 26, 484 C)[4].

[4] Doar pentru filolog, care, în general, se preocupă puțin de continuitatea aspirațiilor filosofiei grecești în cadrul arianismului, trebuie să dăm câteva citate care arată că teologiei, în general, îi este clară această legătură intelectuală, numai că această cercetare este arareori făcută în mod suficient pentru cunoașterea marilor linii neîntrerupte ale istoriei generale a gândirii și întrebuințată la judecarea rolului istoric, adică al celui contemporan al arianismului. *Dictionnaire de la Théologie Cath.* (vol. I, col. 1791, articolul: „Arianisme" de le Bachelet) spune: „Ainsi l'hérésie arienne est un syncrétisme où se rencontrent, revêtus de la dialectique aristotélicienne, des éléments de provenance diverse... Mais... les origines de l'arianisme sont avant tous philosophiques" [„așadar, erezia ariană este un sincretism, în care, înveșmântate în dialectica aristotelică, se întâlnesc elemente de proveniență diversă... dar... originile arianismului sunt, înainte de toate, filosofice" – n. tr.]. Harnack, *Dogmengeschichte II*[1] (1887) p. 218: „Arianismul este o nouă învățătură în Biserică... el este într-o măsură importantă cu adevărat elenism"; p. 220: „arienii au facilitat tranziția maselor de oameni educați și mai puțin educați, pe care politica lui Constantin i-a adus în Biserică". Despre prima fază a arianismului și despre relațiile sale cu filosofia grecească probabil că s-ar putea spune mai mult, dacă am avea o mai bună cunoaștere a negocierilor de la Sinodul de la Niceea. S-ar merge prea departe dacă am aduce din nou vorba despre credibilitatea acelei Syntagma Gelasianum. Literatura cu privire la această chestiune, ca și cea cu privire la chestiunea izvoarelor care vorbesc despre Nicaeum, se găsește la Bardy („La crise arienne", în: *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, ed. Fliche et Martin III, Paris, 1939, pp. 69–71). În orice caz, opinia lui Bardy cu privire la chestiunea care pe noi ne-ar interesa cel mai mult aici (intervenția filosofilor păgâni în tratativele sinodului în apărarea învățăturii ariene) ni se pare total justificată: „Inutile d'insister sur la fable transmise par Gelase de Cyzique d'une discussion entre des philosophes païens et les Pères de Nicée" [„este inutil să insistăm asupra fabulei transmise de Ghelasie de Cizic despre o discuție între filosofii păgâni și părinții Sinodului de la Niceea" – n. tr.]. (vezi: Jugie, „La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée", în *Échos d'Orient*, 28 (1925), 403–410) – deși ideea însăși nu este chiar atât de imposibilă cum ni s-ar putea părea, deoarece, spre exemplu, în anul 368, Sf. Ambrozie a fost chemat la o discuție religioasă cu arianul Auxențiu și a primit sarcina de a numi el însuși și arbitri; Auxențiu și-i alesese deja pe ai săi, care, de fapt, erau cinci păgâni, cărora el le prezentase învățătura sa deja înainte

Dar criticii de mai târziu ai arianismului, capadocienii, care îl combat mai ales pe fundament filosofic, sunt întru totul convinşi de această înrudire structurală între arianism şi „elenism". Căci şi aceia (elinii) – afirmă Grigorie de Nyssa – cred că spun, după părerea lor, ceva mai convingător decât învăţătura noastră şi mulţi dintre ei postulează un Dumnezeu suprem care este superior altora şi are la dispoziţia sa, într-o anumită ordine şi succesiune, puteri subordonate, care sunt plasate unele faţă de altele după criteriul de la cel mai mare la cel mai mic şi toate, în aceeaşi măsură, sunt subordonate celui suprem (M.P.G. 45, 881A). Arienii nu fac niciun secret din faptul că ei se ştiu în posesia unei înţelegeri mai profunde a lumii, a unei cercetări mai filosofice a tainelor fiinţei. Chiar dacă ἐκκλησιαστικοί, reprezentanţii concepţiei tradiţionale, generale a Bisericii (deja întrebuinţarea numelui reprezintă recunoaşterea noutăţii învăţăturii ariene [şi] a tradiţiei învăţăturii catolice, adică generale), propovăduiesc incomprehensibilitatea fiinţei dumnezeieşti şi a naşterii Fiului, aceasta se întâmplă doar datorită faptului că ei nu sunt în stare să priceapă lucruri atât de înalte (ei nu merită nici măcar numele de creştini, sunt de părere arienii), (M.P.G. 45, 877 D); în timp ce lor, arienilor, nu

de polemică. Aceştia nu vor fi fost însă filosofi, ci funcţionari ai curţii imperiale. Ambr. *Ep.* I, 21 M.P.L. 16, 1045 A – 1058 A. Relaţia dintre modul de gândire arian şi încercarea primei sistematizări a învăţăturii creştine de către Origen (despre care se va mai vorbi în continuare), determinată tot de motive filosofice, este foarte bine caracterizată de E. Schwartz (*Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*[2], 114): „un origenism privat de spiritualismul mistic prin simplificare raţionalistă" (este vorba aici de învăţătura lui Lucian de Antiohia, profesorul lui Arie). Despre problema tensiunii dintre credinţa generală a Bisericii şi credinţa „filosofică" a teologilor speculativi din veacul al III-lea – o tensiune care s-a extins apoi şi în cercurile intelectuale câştigate de Constantin pentru Biserică – vezi: Lebreton, „Le désaccord de la foi et de la théologie savante dans l'église chrétienne du III. siècle", în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 20 (1924), 5–37. Mândria filosofică a arienilor de anvergura unui Eunomius (despre care va fi vorba în continuare) reprezintă influenţa directă a acestei tensiuni care se constată odată cu pătrunderea elementelor filosofice în gândirea teologică.

le este ascunsă natura lucrurilor (M.P.G. 45, 828 A). Ei sunt în stare chiar să sară peste Logos şi să pună în faţă fiinţa neîmpărţită a lui Dumnezeu (M.P.G. 45, 833 A), în timp ce ἐκκλησιαστικοί acceptă măsura, simplitatea propovăduirii străvechi a credinţei. Ei ştiu că „nenăscut", atributul esenţial al Tatălui, este în acelaşi timp definiţia fiinţei dumnezeieşti (M.P.G. 45, 917B), iar această ştiinţă este în opinia lor esenţialul pentru creştinism (M.P.G. 45, 881 A). Din această substanţă definibilă univoc apare ca unealtă o „energie corespunzătoare" (M.P.G. 45, 325 C), care, la rândul ei, posedă o altă energie de rang inferior ca produs[5], la care energiile sunt determinate şi delimitate după felul generării, iar generările sunt corespunzătoare energiilor celui care generează (M.P.G. 45, 324D). Astfel încât rezultă o scară ierarhică, pornind de la cea mai mare fiinţă în jos, „deoarece, iată, energiile atribuite fiinţelor trebuie să fie întotdeauna mai mici sau mai mari, iar unele să stea pe primul loc şi altele pe locul al doilea" (M.P.G. 45, 325A), în care Fiul, „chip şi pecete a puterii lucrătoare a Atotputernicului" (M.P.G. 45, 540) şi Duhul Sfânt, „prima şi cea mai nobilă lucrare a Primului-născut", de aceea numit şi „creatură a creaturii", se potrivesc logic ca fiinţe intermediare între Dumnezeu şi Lume şi ca organe ale naşterii lumii din Dumnezeu. Fireşte, această dezvoltare totală a cunoscut-o arianismul abia cu Eunomius, care şi-a construit sistemul cu mijloacele logicii aristotelice şi prin întrebuinţarea noţiunilor aristotelice, ceea ce-i face pe criticii săi să vorbească despre o „subtilitate aristotelică malițioasă" (M.P.G. 45, 265B)[6].

[5] Ca analogie poate fi prezentat aici principiul lui Plotin: „Toate fiinţele, cât timp există, nasc [în mod necesar în jur] din substanţa lor o realitate legată «de ele» [ce tinde în afară] «şi care rezultă» din puterea prezentă «în ele», un fel de imagine a modelelor din care provine" (*Enn*, V. 1, 6) [varianta românească preluată din traducerea lui Gabriel Chindea, Plotin, *Enneade III–V*, Ed. Iri, Bucureşti, 2005, p. 495. Tot ceea ce apare între paranteze pătrate nu există în citatul german dat de Ivánka – n. tr.].

[6] Această construcţie logică a diversităţii şi a multitudinii principiilor intelectuale, „energetice", generate de simplitatea energiilor pure ale Substanţei Prime

În general, ele cu greu pot aminti de Aristotel, deoarece față de încercarea ariană de a întrebuința calitatea de nenăscut ca definiție în sens aristotelic – adică definire logică a ființei (ceea ce face posibilă excluderea Fiului din conceptul de dumnezeire) – intră în contradicție cu întreaga concepție platonic-neoplatonică de incomprehensibilitate și inefabilitate a lui Dumnezeu. Și, în acest sens, îi atrag arianismului o gravă acuzație, și anume că vrea să definească ființa, care depășește orice înțelegere, potrivit naturii ei (M.P.G. 45, 828C). Dar chiar forma în care era expusă învățătura lui Arie a venit mult în întâmpinarea exigenței grecești de dezvoltare rațională a multiplului din Unu, de alcătuire filosofică a lumii din divinitate. Cea mai bună dovadă în acest sens este răsunetul pe care ea l-a avut în general la nou-convertiții de pe atunci, care doreau să aducă cu sine în creștinism pretențiile și exigențele intelectuale ale înțelegerii grecești a lumii, și la creștinii oarecum lumești, care doreau să dea credinței lor creștine gloria viziunii profund filosofice. Constantin cel Mare, care și-a împropriat în 325 în mod logic hotărârile sinodului niceean (firește, el nu a înțeles prea bine atunci gravitatea disputei și punctul propriu-zis de vedere, lucru care reiese clar din afirmațiile sale), a început, spre sfârșitul vieții, să tindă din ce în ce mai mult spre arianism, deoarece a recunoscut că, în forma ariană, creștinismul

și a Mișcătorului Suprem nu este chiar aristotelică; aristotelice sunt doar concepția despre posibilitatea de a defini Substanța Supremă și moștenirea noțiunii de substanță-energie, așadar mijloacele logice cu care acest construct lucrează și care, după spirit, este mai degrabă neoplatonic; cât de mult, în fapt, s-a impus acest motiv neoplatonic în tradiția aristotelică a perioadei târzii reiese din faptul că aristotelismul siriac și arab al Evului Mediu, spre exemplu Aviceea în Metafizica sa, procedează exact la fel, așa cum filosofia arabă, în general, merge mai departe tot pe aceeași cărare neoplatonică. [Am tradus în limba română termenul „syrisch" cu „siriac", deoarece nu este vorba de vreo filosofie siriană, de expresie arabo-musulmană, așa cum ar putea crede cititorul mai puțin avizat, ci de acei cărturari creștini, nestorieni sau monofiziți, care, printr-un efort material, susținut chiar de mulți dintre califi, au tradus în limbile siriacă și arabă operele filosofilor greci – n. tr.].

se potrivea mult mai mult modului de gândire contemporan și concepției despre lume a intelectualilor păgâni decât învățătura tradițională, care învinsese la Niceea și care era general recunoscută în Biserică. Sub Constantius II și succesorii săi până la Teodosie s-a conturat dorința de a impune o unire având ca bază arianismul moderat, fapt ce a dus la un pericol real pentru Biserică și la o prigonire a adepților învățăturii tradiționale. Un lucru este evident aici: cum se face că arianismul nu a găsit terenul potrivit tocmai în Alexandria creștină și s-a ciocnit acolo de cel mai categoric adversar al său? Căci, chiar dacă erezia a izbucnit în Egipt, asta s-a întâmplat, totuși, pentru că Arie, elevul lui Lucian din Antiohia, din a cărui școală au ieșit cei mai mulți reprezentanți ai arianismului, vine în Alexandria ca străin și găsește acolo o opoziție categorică, în timp ce în spațiul antiohian-palestinian – așa cum îl arată exemplul lui Eusebiu de Cezareea – gândirea ariană și-a putut urma cursul în mod firesc și nestingherit. Ar fi, totuși, mai nimerit să se creadă că modul de gândire arian trebuie să fi fost în mod special înrudit cu neoplatonismul alexandrin, care, odată cu Clement din Alexandria, începuse să influențeze deja școala catehetică alexandrină și, de aceea, să fi găsit în Alexandria creștină un teren deosebit de primitor.

III. ORIGENISMUL

Adevărul este că Alexandria a avut arianismul său deja cu mult timp înainte – un arianism „avant la lettre" – și, tocmai datorită faptului că biruise în interior această criză, era imunizată într-o oarecare măsură față de o influență ariană externă. Căci origenismul este înrudit esențialmente cu arianismul, dar el este poate chiar mai pronunțat elenic, pentru că nu introduce doar învățătura despre Treime în schema ființelor intermediare, mediatoare între Dumnezeu și lume (atât de mult încât expresia Dumnezeul al doilea pornește cu Fiul lui Dumnezeu)[1], și face din Logos în mod expres suma creației, „lumea ideilor" în sens plotinian. Apoi, introduce întreaga creație în procesul „emanației din Dumnezeu", al căderii din unitatea originară existentă în Dumnezeu a tuturor ființelor spirituale și al întoarcerii la această unitate, al reprimirii acestor spirite în unitatea originară a lui Dumnezeu. În faptul că Origen a făcut din istoria creștină a mântuirii un „κύκλος" (cerc) veșnic repetitiv, un veșnic ritm cosmic, se observă, pe bună dreptate, cea mai mare îndepărtare a sistemului lui Origen de tradiția creștină și cea mai mare apropiere de modul de gândire plotinian-neoplatonic.

---

[1] La fel ca la Arie, aceasta înseamnă și nenăscut, de aceea diferit după ființă. *De orat.* XV, 1.

De aceea, principiul arian „ἦν ὅτε οὐκ ἦν" (a existat un timp când el nu era) nu poate fi valabil pentru Logosul lui Origen, deoarece lumea, al cărei model existențial și izvor primordial este Logosul ca prototip al ideilor, trebuie să fie, conform lui Origen, veșnică. Într-un anumit sens, acesta învăluie subordinațianismul existent în această concepție care, de fapt, atribuie Logosului veșnicie, dar aceeași veșnicie, numai, care îi revine și lumii și doar pentru că el este principiul existenței ei, al multiplicității izvorâte din Dumnezeu, așadar, numai din acest motiv îl orientează explicit pe Fiul înspre lumea creaturilor. Cu alte cuvinte: Fiul este veșnic doar datorită faptului că și evoluția lumii – emanarea și întoarcerea pleromei lumii spiritelor din și la Dumnezeu – este veșnică și tocmai în această ieșire și întoarcere există un moment de liniște în Dumnezeu care este o evitare a Logosului, o suspendare a medierii sale, un nemijlocit *a fi una* cu Dumnezeu dincolo de Logos[2]. Prin aceasta, Fiul este așezat pe același plan cu creaturile, iar întreaga Trinitate este redusă doar la o structură „economică" a emanației potențelor divine din Dumnezeu, orientată spre cursul lumii și spre istoria mântuirii și diferită de ființa veșnică a lui Dumnezeu, de al său *a-fi-în-sine*. Reacția împotriva subordinațianismului lui Origen a început să apară deja din timpul vieții lui, iar urmașii săi la conducerea școlii au întâlnit adesea o opoziție categorică atunci când continuau să meargă în această privință pe linia sa. Dionisie din Alexandria a trebuit să accepte intervenția papei Dionisie, care îl atenționa că era imprudent în formulările învățăturii creștine. Vasile cel Mare, firește, știe să scuze cu bunăvoință asta[3],

[2] Vezi: Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938, p. 47, n. 41 și pp. 176–180. Cităm în mod intenționat această lucrare, deoarece ea, acolo unde este posibil, pledează pentru susținerea raționamentelor origeniste din punctul de vedere tradițional al Bisericii și îl sprijină pe Origen teologul în fața lui Origen filosoful – cf. p. 217 a cărții.

[3] M.P.G. 32, 268C. „Pe cât știm, el a dat prima ocazie mult disputatei, actualei erezii a Anomeilor. Nu era însă vinovat, după câte îmi pare mie, de rea intenție, ci de intenția de a fi atacat pe cât de energic posibil sabelianismul".

ceea ce în cazul său, în calitate de coredactor al *Filocaliei*, elev al neoplatonicilor, nu este de mirare. Dar faptul că Alexandria, adică școala lui Origen, este cumva în aceeași măsură vinovată de apariția arianismului se poate înțelege și din prima enciclică (cap. 9) a lui Alexandru de Alexandria care, în mod evident, accentuează ideea că erezia ariană a odrăslit din erorile lui Pavel de Samosata și ale lui Lucian din Antiohia, vrând, așadar, să atribuie vina pentru erezie (pe baza relației ucenic-discipol dintre Arie și Lucian) mediului antiohian-siriac. Totul, pentru ca în acest fel să facă să se uite că, la urma urmei, Origen ar putea fi numit inițiatorul și primul vinovat; în orice caz, mult mai târziu, pe baza informației provenite de la Ieronim (Ep. 51, 3), și Epifanie l-a numit pe Origen „părintele lui Arie". Bineînțeles, Origen nu este singur vinovat de acest fapt, căci modul de gândire subordinațianist-arian trebuia să apară, de vreme ce creștinismul se incuba în concepția elenică despre lume a Antichității târzii, astfel încât învățăturile creștine de credință se supuneau pretențiilor și tendințelor principale ale acestui mod de a vedea lumea și ale acestui fel de a gândi. Că apoi arianismul – în interiorul Bisericii imperiale – a fost biruit prin rezistența opusă de cercurile bisericești tradiționale, în timp ce a supraviețuit la popoarele germanice care, ca să spunem așa, l-au acceptat din loialitate față de crezul imperiului într-o perioadă când el era mărturisirea de credință oficială a Imperiului Roman și a împăraților[4] sau la popoarele

[4] Giesecke (*Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939, p. 84) remarcă în mod corect: „creștinismul (este vorba de opoziția arienilor și a păgânilor între vizigoți, așadar este vizat creștinismul în forma sa ariană) a dobândit victoria, deoarece realitatea politică i-a obligat pe goți să accepte religia împăratului". Firește, el adaugă: „și deoarece primise prin Ulfila o formă potrivită structurii intelectuale a germanilor – o afirmație în a cărei corectitudine cu greu se poate crede, dacă se ia în considerare constatarea proprie a lui Giesecke, că forma dogmatică a lui Ulfila corespunde întru totul concepției cercului lui Eusebiu, atât de mult încât trebuie gândită o legătură strânsă între Ulfila și Eusebiu de Nicomedia" (Giesecke 27). Giesecke mai afirmă (76) că arianismul datora puterea de atracție în special susținerii venite din partea statului, iar prin retragerea acestui sprijin trebuia să

care au primit creştinismul prin intermediul altor popoare germanice[5], în aşa fel încât în cele din urmă opoziţia arian-catolic corespundea opoziţiei german-roman, totul este o anomalie a istoriei gândirii care îşi găseşte explicaţia în circumstanţele istorice exterioare. Dar că cei mai de succes combatanţi şi, în cele din urmă, biruitorii arianismului, părinţii capadocieni, au putut sta din punct de vedere filosofic în teritoriul aceluiaşi neoplatonism alexandrin, moderat creştin, care, ca o consecinţă internă a sistemului său,

se prăbuşească, în timp ce Biserica ortodoxă, în spatele căreia se afla credinţa maselor populare, şi nu doar speculaţia teologilor interesaţi de filosofie şi intenţia politico-bisericească a cârmuitorilor indiferenţi la chestiunile religioase, a ieşit întărită din această luptă. Şi Grigorie de Nyssa vorbeşte despre „puterile statului prin care dogma adversă este susţinută" (M.P.G. 46, 1017C).

[5] Iordanes, *Getica*, 133 (vorbind despre vizigoţi): „De cetero tam Ostrogothis quam Gepidis parentibus suis pro affectionis gratia evangelizantes huius perfidiae (adică a arianismului) culturam edocentes, omnem ubique linguae huius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt" [De altfel, propovăduind Evanghelia cu multă dăruire atât ostrogoţilor, cât şi gepizilor, rude ale acestora, i-au învăţat pe aceştia nu numai limba acestui neam, dar şi dogmele acestei secte; trad. rom. de David Popescu, Iordanes, *Despre originea şi faptele geţilor*, Fundaţia Gândirea, Bucureşti, 2001, p. 52; n. tr.]. Mai înainte Iordanes descrie convertirea vizigoţilor total în sensul celor spuse în nota explicativă anterioară: „Vesegothae... legatos in Romania direxerunt ad Valentem imperatorem... ut partem Thraciae sive Moesiae si illis traderet ad colendum, eius se legibus eiusque vivere imperiis subderentur, et ut fides uberior illis haberetur, promittunt se, si doctores linguae suae donaverit, fieri Christianos... et quia tunc Valens imperator Arrianorum perfidia saucius nostrarum partium omnes ecclesias obturasset, suae parti fautores ad illos diriget praedicatores, qui venientes rudibus et ignaris ilico perfidiae suae virus infundunt" [Vizigoţii... au trimis soli în Romania la împăratul Valens... ca să le dea lor o parte din Tracia sau din Moesia pentru a locui, iar ei să se supună legilor şi autorităţii lui. Şi, pentru a inspira mai multă încredere, au promis că dacă li se vor trimite învăţători pentru limbă şi religie, ei se vor face creştini... Şi fiindcă atunci împăratul Valens, răpit de perfidia arienilor, închisese toate bisericile din părţile noastre, a trimis la ei predicatori din partea sa care au turnat veninul perfidiei în sufletul celor care veniseră neştiutori şi fără pregătirea necesară; trad. David Popescu, *op. cit.*, pp. 51–52; n. tr.].

dusese la subordinaţianism şi la arianism, că ei, împotriva lui Arie, au atacat cu acelaşi Plotin, din care ar putea rezulta, de asemenea, o metafizică emanaţionistă, că, iată, ei erau într-o mare măsură elevii aceluiaşi Origen (relaţia tradiţională, dincolo de pura dependenţă literară, este asigurată chiar în mod real prin persoana lui Grigorie Taumaturgul), pe care Epifanie a putut să-l numească părintele lui Arie, toate acestea sunt probleme proprii istoriei gândirii, care pot fi elucidate într-o oarecare măsură doar printr-o cercetare (urmând a fi realizată în capitolul următor) a mediului în care şcoala capadociană a apărut.

IV. CAPADOCIENII – MEDIUL

În lucrarea sa *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (II, 197)*, Harnack afirmă: „Pentru secolul al IV-lea se poate vorbi despre o teologie specific origenist-capadociană care a fost de extremă importanță pentru întreaga Biserică" și, adaugă, „s-ar putea scrie un tratat cu titlul: *Despre importanța centrală a Capadociei pentru istoria Bisericii vechi*". Chiar dacă trebuie să se obiecteze împotriva epitetului „origenist" [deoarece meritul principal al acestei școli este tocmai combaterea și înfrângerea subordinațianismului și a arianismului generat de el; chiar și cealaltă eroare origenistă, anume cea despre ciclul nesfârșit de ființe spirituale aflate în cădere din Dumnezeu, în întoarcere la unitatea în Dumnezeu, „κόρος" (saturație) și iarăși în cădere, a fost înfrântă cu adevărat din punct de vedere speculativ de această școală, așa cum au arătat în special cercetările lui H.U. v. Balthasar cu privire la Grigorie de Nyssa], este, totuși, corect să amintim că această școală s-a străduit să păstreze din gândirea origenistă tot ceea ce era valoros și, din punct de vedere creștin, acceptabil (*Philocalia Origenis*, produs al acestei școli, este o dovadă vie în acest sens). Se știe că școala a avut o foarte mare importanță pentru epoca sa și pentru

* Misiunea și răspândirea creștinismului în primele trei veacuri (n. tr.).

veacurile următoare. Măsura acestei importanțe este dată în primul rând de nume precum: Grigorie Taumaturgul, Firmilian, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Iar, ca să înțelegem cât de mult a determinat ea viitoarea orientare spirituală a gândirii teologice ortodoxe, este suficient să amintim că formulările lor au fost acelea care au trasat calea dezvoltării dogmatice de mai târziu spre o fixare clară a învățăturii de credință catolică* între extremele nestorianismului și ale monofizitismului; celebra scrisoare 101 a Sf. Grigorie de Nazianz către Cledonius a fost recunoscută atât de Sinodul de la Efes, cât și de cel de la Calcedon ca linie directoare pentru formularea noțională a credinței Bisericii. Din punctul de vedere al istoriei culturii, meritul ei principal constă în faptul că s-a străduit să împlinească misiunea de a fi ocrotitoare a ortodoxiei și a învățăturii tradiționale a Bisericii pornind de la baza filosofiei contemporane, neoplatonice și astfel, tocmai prin combaterea arianismului și a tendințelor subordinațianiste existente în această filosofie, a indicat gândirii ortodoxe viitoare drumul spre o teologie fundamentată filosofic și a rămas normativă pentru modul în care, în Răsărit, a fost realizată sinteza dintre filosofia antică și credința creștină[1]. Nu se poate urmări aici în amănunt modul cum ea știe să pună în slujba combaterii învățăturii ariene conceptul platonic de infinitate și învățătura neoplatonică despre incomprehensibilitatea lui Unu, conform căreia substanța supremă, Dumnezeu, este definită prin noțiunea de nenăscut, iar celelalte potențe divine sunt

* Autorul folosește terminologia specifică primului mileniu creștin. Termenii ortodox și catolic nu au conotația confesională de astăzi. În cazul de față, învățătura de credință catolică este învățătura de credință universală a Bisericii, învățătură care este ortodoxă (n. tr.).

[1] Că școala arată deschidere și receptivitate față de valorile culturii și ale educației și în domeniul literar-cultural și nu doar în cel filosofic și tinde spre o sinteză a lor cu creștinismul, avem cel mai bun exemplu în scrierea lui Vasile cel Mare despre studiul autorilor antici care, în ținuta lor, contrastează esențial cu atitudinea multora dintre Părinții contemporani ai Bisericii, care, în privința educației, stau de fapt tocmai sub influența antică, dar care nu ar dori, principial, ca lucrurile să stea astfel, așa cum este, de exemplu, Sf. Ieronim.

derivabile logic din această substanță supremă ca moduri ale lucrării și lucrări ale ființei dumnezeiești – cum, apoi, prin accentuarea infinității și inaccesibilității lui Dumnezeu, diferențele graduale ale ființei, treptele și diferențele valorice decad față de divin la nivelul de insignifianță, deoarece ființele eterne, în ciuda oricăror diferențe graduale și a oricăror distanțe dintre ele, se află, totuși, în raport cu infinitul la fel de îndepărtate[2] – și cum, din acest motiv, la o astfel de întrebuințare a noțiunii neoplatonice de „Unu", orice încercare de alcătuire a lumii din Dumnezeu, de urmărire logică a emanației multiplului din Unu, se prăbușește fără rezultat în sine însăși[3]. În cazul capadocienilor, măreția, importanța din perspectiva istoriei ideilor, constă în faptul că au știut să administreze în așa fel moștenirea conceptului neoplatonic-plotinian de Dumnezeu și să îl întrebuințeze în slujba formulării învățăturii de credință creștine, încât învățătura creștină despre raportul dintre Creator și creatură, dintre Dumnezeu și lume, a rămas neatinsă și nealterată. Învățătură care, până atunci, fusese grav amenințată prin orice încercare de filosofare creștină de aspirația elină după o derivare a multiplului din Unu, după înțelegerea și post-construirea logică a emanației lumii din cauza divină primordială, – că în locul unei descinderi graduale din divinitatea supremă, trecând prin potențe divine inferioare, spre lumea creată ca spre ultima emanație de ordin inferior și exterioară lui Dumnezeu, a apărut o participare, mai mare sau mai mică, mai puternică sau mai scăzută în intensitate, la dumnezeirea veșnică care se află la fel de sus și la fel de mult îndepărtată de toate formele finite și limitate ale participării. Căci capadocienii au știut să fructifice pentru metafizica creștină – dezlegând-o de legătura de un sistem al emanațiilor graduale din ființa infinită și legând-o de concepția creștină a raportului dintre creator și creatură – nu doar conceptul

[2] Vezi p. 51–52.

[3] Cum a fost reconfigurată pentru epoca ulterioară în școala capadociană și gnoseologia neoplatonică într-un mod fundamental și într-unul categoric, a încercat să arate autorul de față în studiul său „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)", în: *Scholastik*, 11 (1936), 163–185.

neoplatonic-plotinian de Dumnezeu, ci și noțiunea platonică de participare, învățătura conform căreia orice ființă finită este doar o formă restrânsă și limitată a participării la ființa deplină, infinită și nelimitată. Pentru a aprecia acest merit imens în elaborarea primei filosofii cu adevărat creștine (fără de care, probabil, sinteza dintre filosofia antică și învățătura creștină nu s-ar fi înfăptuit deloc, întrucât, fără eficiența acestei școli, ținând cont că tendințele subordinaționiste care existau în modul de filosofare elin apăruseră deja în mod evident în origenism și arianism, s-ar fi ajuns, poate, la obișnuința de a se considera că între filosofia orientată spre neoplatonism și învățătura bisericească există o opoziție de nedepășit) și pentru a încadra școala capadociană în evoluția istoriei ideilor, se impune o singură întrebare: de unde a luat această școală incomparabila naturalețe și libertate de gândire pentru a întrebuința moștenirea neoplatonică atât de suveran și a o face într-un mod excelent temelia filosofării creștine fără ca, totuși, să fie furată cu totul de tendințele grecești existente din ea și să fie atrasă pe calea străvechii „alcătuiri grecești a lumii"? Față de moștenirea elină și față de această direcție ideatică tipic grecească, ea trebuie să fi avut, se pare, o atitudine specială de o mai mare distanțare, de o mai mare libertate, care se explică doar având în vedere mediul deosebit în care școala a apărut. Cercetării acestui mediu îi revine, așadar, în cazul de față, nu doar importanța detaliului istorico-literar. Ea este, de asemenea, indispensabilă pentru înțelegerea istoriei gândirii.

Dispunem de o descriere a mediului capadocian din perioada creștină, pe care Harnack o întrebuințează pentru a caracteriza relațiile existente în Capadocia cu puțin timp înainte de apariția școlii capadociene (o generație mai înainte de Grigorie Taumaturgul). Este descrierea țării făcută de Tertulian în lucrarea sa *Adversus Marcionem*. Harnack remarcă, de fapt (*op. cit. II*, 207): „Din motive polemice, el își permite să dea o descriere desfigurată a îndepărtatului Pont caucazian", dar lui Harnack i-a scăpat că, aici, Tertulian îl citează aproape cuvânt cu cuvânt pe Herodot, așa cum reiese din compararea textelor.

Tertulian *adv. Marcionem I*, 1	Herodot
Pontus, qui dicitur Euxinus, natura negatur, nomine illuditur, ceterum hospitalem Pontum nec de situ aestimes; ita ab humanioribus fretis nostris quase quodam barbariae suae pudore secessit. Gentes ferocissemae inhabitant, si tamen habitatur in plaustro. Sedes incerta, vita cruda, libido promiscua et plurimum nuda, etiam cum abscondut, suspensis de iugo pharetris [indicibus], ne temere quis intercedat; ita nec armis suis erubescunt. Parentum cadavera cum pecudibus caesa convivio convorant. Qui non ita decesserint, ut escatiles fuierint, maledicta mors est.	IV. 121. Carele, în care femeile și copii lor trăiesc. IV. 126. Fiecare se căsătorește cu o femeie, dar toți le stăpânesc împreună. Ceea ce grecii afirmă, de fapt, despre sciți, fac în realitate masageții. Dacă unul dintre masageți dorește o femeie, merge și locuiește cu ea. O limită clară de vârstă nu au. Dacă, însă, unul a îmbătrânit foarte mult, vin toate rudele la un loc și îl sacrifică, iar împreună cu el și alte animale de sacrificiu, fierb carnea și o mănâncă. Aceasta li se pare a fi cea mai fericită moarte; însă pe cel care moare din cauza unei boli, ei nu-l mănâncă, ci îl îngroapă și îl plâng, că nu și-a apucat propriul sacrificiu.
Nec feminae sexu mitigantur secundum pudorem; ubera excludunt, pensum securibus faciunt [...]. Dies numquam patens, sol numquam libens, unus aer nebula, totus annus hibernum, omne quod flav[er]it aquilo est. Liquores ignibus redeunt, amnes glacie negantur, montes	Întreaga țară descrisă aici are o climă atât de grea, că opt luni la rând durează înghețul insuportabil. Dacă în timpul acestor luni curge apa, nu apare nici un excrement. Dacă, însă, se face focul, apar excrementele. Chiar și marea îngheață.

pruina exaggerantur. Omnia torpent, omnia rigent: nihil illic nisi feritas calet, illa scilicetquae fabulas scenis dedit de sacrificiis Taurorum (Iphigenie in Tauris) et amoribus Colchorum (Medea) et crucibus Caucasorum (Prometheus), sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum quam quod illic Marcion natus est, Scytha tetrior, Hamaxobio instabilior, Massageta inhumanior, Amazona audacior*.

* „Pontul, care se numește Euxin, este în natura sa contradictoriu și înșelător prin numele său. Din cauza situației sale, nimeni nu consideră Pontul ca fiind ospitalier; el se îndepărtează mult de țărmurile noastre civilizate, ca și cum s-ar rușina de barbaria sa. Cele mai sălbatice popoare locuiesc de jur împrejurul său, în măsura în care a trăi în căruțe înseamnă a locui. Nu au un loc fix, modul lor de viață este rudimentar, satisfacerea libidoului nu are limite și se întâmplă de cele mai multe ori fără rușine. Chiar dacă se retrag din public pentru aceasta, atârnă de jugul căruței tolba [cu săgeți] în semn ca nimeni să nu se apropie pe neașteptate. Mănâncă la ospețele lor trupurile părinților tocate împreună cu carnea de animale. Dacă cineva a suferit un tip de moarte care îl face necomestibil pentru ceilalți, asta este considerată un blestem. Femeile lor sunt departe de orice sentiment de pudoare propriu sexului lor. Refuză să-și alăpteze copiii; în loc să toarcă lâna, mânuiesc securea [...]. Lumina zilei nu este niciodată clară, soarele niciodată luminos, toată atmosfera o ceață, întregul an o iarnă, toate vânturile care bat vin din nord. Băuturile devin fluide [doar] prin intermediul focului, râurile sunt încătușate de o pojghiță de gheață, iar pe vârful munților se află o uriașă masă de zăpadă. Totul este inert, împietrit; nimic nu este acolo clocotitor decât ferocitatea care a oferit drept material de scenă sacrificiile taurienilor, iubirile colchienilor și crucile celor din Caucaz. Dar nimic nu este mai barbar și mai trist pentru Pont decât faptul că acolo s-a născut Marcion, mai respingător decât un scit, mai rătăcitor decât un hamaxobiu, mai inuman decât un masaget, mai insolent decât o amazoană" (n. tr.).

Remarcile atașate numelor nu mai corespund deja timpului în care ele sunt scrise, ci secolelor preexistente lui Herodot, în care Marea Neagră era cu adevărat „ἄξεινος" (inospitalieră). Nomazii care trăiesc în căruțe, despre care Tertulian a citit la Herodot, nu mai trăiau nici măcar în timpul lui Herodot la sudul Mării Negre, despre care este vorba aici, ci doar în nordul acesteia, dar și acolo nu pe litoral, ci doar în interiorul țării. Caracteristicile unice care urmează nu mai sunt nici măcar la Herodot ale sciților din Pont, ci ale masageților care trăiau la răsărit, la Marea Caspică. Deoarece Herodot vorbește despre masageți ca despre rude ale sciților (I, 201), Tertulian transferă cele spuse despre masageți asupra sciților, care încă mai trăiau în Pont. Cât de anacronică este pomenirea amazonilor se vede la Strabon, care vorbește deja cu 200 de ani mai devreme despre ei ca despre un popor legendar (Casaub. 505); chiar istoria pe care o povestește Herodot (IV, 110) e nevoie să explice în mod evident de ce nici amazonii din timpul său nu mai trăiau la Thermodon, unde, așa cum spune saga, trebuiau să locuiască. Noaptea cimeriană și întunericul veșnic provin de la Homer (*Od.* XI, 14–19). Ceea ce urmează este o redare greșit înțeleasă a unei observații corecte a lui Herodot care, însă, în lucrarea lui nu se referă la sciți, ci la arimaspi. Numele popoarelor care apar în continuare trădează în mod clar ceea ce se vizează în general în locurile citate: nu Capadocia și Regatul Pontului din Asia Mică, ci țărmul nordic al Pontului Euxin, sudul Rusiei și teritoriile existente la nord de aceasta. Ἀμαξόβιοι și ἁμάξοικοι (care trăiesc în căruțe, 492) reprezintă numele dat sciților nomazi prin care Strabon îi deosebește de sciții care cultivă pământul, iar hamaxobii reprezintă și la Plinius (IV, 80) un trib din cadrul sciților, nu un popor de lângă ei.

Totul este o ἐκφρασις (descriere – n. tr.) tipic retorică, un amestec de expresii comune, care nu poate fi evaluat nici măcar ca descriere deformată, ci ca o descriere arbitrară, așa cum, adesea, în timpul Antichității, circulau cu privire la locurile îndepărtate în cazul în care ar fi fost posibilă o raportare mai exactă, imparțială.

Un caz cu totul asemănător – întrebuințarea unor expresii comune, arbitrare și contradictorii pentru teritoriile nordice din Panonia – este cercetarea făcută de Stephan Borzsak[4]. Chiar dacă, așadar, descrierea lui Tertulian nu se poate întrebuința – nici măcar cu o anumită excludere a exagerărilor – pentru caracterizarea mediului capadocian, totuși ea ne învață cât de îndepărtate erau aceste regiuni de conștiința lumii culturale antice. Cât de puțin – în ciuda relațiilor comerciale regulate încă din vechi timpuri – erau pătrunse de cultura greco-romană. Iar aici se potrivește caracterizarea peremptorie a celui mai bun cunoscător al culturii provinciale romane, cuvântul lui Mommsen, pe care și Harnack îl citează (II, 195): „Capadocia însăși, la începutul perioadei imperiale, nu era mai grecească decât erau Brandenburg și Pomerania franceze sub Frederic cel Mare".

Avem însă o descriere a acestei țări – care poate fi considerată mult mai timpurie decât cea a lui Tertulian care întocmește o caracterizare a respectivului ținut și a raporturilor lui culturale, deoarece este făcută de pana unui bărbat care a fost un cunoscător exact al teritoriului, pentru că el însuși aparținea uneia dintre cele mei nobile familii ale țării. Este vorba despre descrierea lui Strabon. Ea confirmă pe deplin ceea ce, a priori, pe baza protoistoriei landului, așteptam să fie, și anume puternica influență iraniană în cultura locului.

Cele mai vechi orașe și burguri – Amasia, Cezareea, Tyana – sunt încă de proveniență hitită, iar Imperiul hitiților, cu multitudinea de regate teritoriale mai mici, cu destrămarea sa medievală în mici principate așa cum ele apar în documentele din Tell-el-Amarna, și-a pus definitiv amprenta pe structura socială a teritoriului, care a dăinuit de-a lungul veacurilor expansiunii urarțiene și asiriene (în timpul celei din urmă, apare pe litoralul nordic prima colonie grecească, Sinope), în toată epoca domniei cimeriene, doar că principii și nobilii mezi au ajuns în zonă și au

[4] St. Borzsak, *Die Kenntnisse der Alten über das Karpatenbecken*, Dissertationis Pannonicae, Ser. I, fasc. 6, Budapesta, 1936.

iranizat teritoriul*. Diferența etnică dintre Cataonia și Capadocia, despre care vorbește Strabon (534), pare să aibă legătură cu această iranizare. Atunci, pentru prima dată, lidienii și mezii stau în apropierea râului Halys față în față, iar Halys va rămâne pe viitor și granița dintre partea de vest a Asiei Mici, care stă în legătură culturală cu spațiul din jurul Mării Egee și partea răsăriteană, orientată spre Iran și Armenia. Capadocia și Pontul sunt bastionul iranian din fața vestului, pe care persanii nu s-au străduit să-l iranizeze nici mai târziu când l-au avut în stăpânire, peste ținutul lidian, până la orașele ioniene.

Aici corespunde perfect imaginea prezentată de Strabon. Vechile procesiuni festive ale „Magna Mater", așa cum o arată deja reliefurile hitite de la Boghazköj (cu imaginea divinității – sau cu forma vizibilă închipuită? – din carul tras de lei, sau așezată pe lei, însoțită de preoți fastuos îmbrăcați și de hieroduli care poartă pe cap scufii ascuțite și în mâini instrumente de cântat) sunt obișnuite în aceste locuri. Legate de serbări orgiastice, ele traversau ca un spectacol straniu străzile din Roma – Ovidiu ni le descrie (*Fasti* IV, 18 și urm.), iar Iuvenal le amintește în primul loc când se plânge de orientalizarea Romei. Toate sunt în această regiune la ele acasă și reprezintă, chiar și în timpul lui Strabon, una dintre sărbătorile principale ale țării. Spre „Theophoria" (557), spre „ieșirea zeiței" (559), spre procesiunea festivă și spre

* Pentru o mai bună cunoaștere a zonei Capadociei vezi: F. Hild și M. Restle, *Kappadokien* (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)", Tabula Imperii Byzantini 2/Denkschriften, phil.-hist. Kl., 149, Viena, 1981; pentru Capadocia perioadei părinților capadocieni, vezi: Sophie Métivier, *La Cappadoce (IVe–VIe siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Publications de la Sorbone, Paris, 2005. În limba română, vezi: Vasile Adrian Carabă, „Capadocia. Precizare etnologică și lingvistică și delimitare istorico-geografică", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Universitatea București, 2009, pp. 21–36. Cu privire la populațiile din jurul Mării Negre nu poate fi omisă lucrarea savantului român Gheorghe Brătianu, *Marea Neagră, De la origini până la cucerirea otomană*, Ed. a II-a revăzută, trad. de Michaela Spinei, ed. îngrijită, studiu intr., note și bibl. de Victor Spinei, Polirom, Iași, 1999 (n. tr.).

purtarea peste tot a statuii divinităţilor din Comana, roieşte de departe poporul, iar marele preot al Magna Mater din Comana se află în rang imediat după regele ţării (557); puterea princiară a acestor stăpâni-sacerdoţi – state bisericeşti la scară mică – a jucat, uneori, prin intermediul personalităţilor ca Arhelau chiar roluri politice remarcabile (558). Aceste monumente trainice ale păturii celei mai vechi sunt încastrate deja în tradiţiile iraniene, în elementele religioase iraniene. În Zela (o localitate din patria marilor capadocieni) cultul marii zeiţe Anahita este legat de cel al zeităţilor persane. [Strabon menţionează numele lui Omanos şi al lui Anadatos (512). Probabil că trebuie să ne gândim la ajutoarele şi slujitorii lui Ormuzd, la amşaspanţi, la care pare să facă referire şi expresia lui Strabon (demonii persani)]. Aici, esenţialul în cult, este vechea adorare a focului, de origine iraniană. Strabon ne descrie într-un mod viu altarele acoperite de cenuşă pe care arde focul veşnic şi cum magii apar în fiecare dimineaţă în faţa lor, purtând beţe în mâini, pe capete tiara şi cântă aproximativ o oră, rar, cântece sfinte (733)[5]. Cât de mult se află toate acestea în consonanţă cu obiceiurile persane reiese din aceea că Strabon descrie cultul capadocian acolo unde vrea să-l ilustreze pe cel persan, căci, spune el, cunoaşte din proprie experienţă cultul capadocian, care este identic cu cel persan. Caracteristic este şi faptul că un cult orgiastic tipic, din Orientul Apropiat, în care ambele sexe îşi schimbă între ele îmbrăcămintea (obiceiul există şi în cultul grec al lui Dionysos; este menţionat în *Vechiul Testament*, Deut. 22, 5), este transformat într-o sărbătoare naţională persană (Strabon, 512, despre Sakaia[6]) cu ajutorul unei legende etiologice care se leagă de o întâmplare istorică. Influenţa religiozităţii iraniene trebuie observată şi în faptul că Argaios,

[5] Un mag se aproprie şi cântă pentru aceasta Theogoniile, spune Herodot I, 132, atunci când descrie cultul persan. În ceea ce priveşte această „theogonie", este vorba despre părţi mitice din Avesta care se rosteau şi mai târziu în timpul sacrificiilor.

[6] Cf. Reinach, *Mithridates Eupator*, trad. de Goetz, Leipzig, 1895, p. 242, n. 3.

marele vulcan din apropierea Cezareei, ca izvor al focului sacru, se transformă în sanctuarul zonei. Rămân în continuare vechile locuri de cult, dar devin purtătoare ale religiozităţii şi ale culturii iraniene. Deşi creştinismul a găsit aici ca existând deja cultele microasiatice ale perioadei ante-persane – în Viaţa Sf. Grigorie Taumaturgul este descris celebrul templu al străvechiului „Deus Lunus" din Neocezareea[7], pe care îl menţionează şi Strabon (Strabon, 557), iar Sf. Mucenic Teodor a mai dat foc în Amasia templului microasiatic Magna Mater, al „legendarei mame a zeilor"[8] – în faţa altarelor Anahitei s-au mai recitat totuşi cântările sacre ale religiei persane, iar regii persani l-au venerat pe „Deus Lunus" din Neocezareea ca Men al lui Pharnakes. Ca pe un deosebit zeu protector al strămoşilor legendari ai casei regale, aşa cum era venerată, în general, Tyche, „qareno" a domnitorului în Iran. Şi chiar Men al lui Pharnakes este legat în jurământ de Tyche al regelui[9].

Cum s-a repercutat această iranizare a Capadociei şi a Pontului în perioadele târzii, o demonstrează cel mai bine faptul că totul se lasă probat cu citate din Strabon, care descrie situaţia epocii sale, a sfârşitului secolului I î.Hr. În parte, ea se referă la faptul că războaiele de cucerire ale lui Alexandru cel Mare, care au schimbat în mod fundamental peste tot, de altfel, raporturile culturale, abia dacă au atins aceste ţinuturi. Şi că atât Pontul, cât şi Capadocia îşi dobândesc iarăşi independenţa în timpul luptelor dintre diadohi, iar succesorii ultimilor satrapi persani domnesc din nou acolo, ocazie cu care păstrează tradiţiile şi instituţiile Imperiului Persan şi îşi întemeiază legitimitatea domniei proprii pe aşa-zisa descendenţă pe linie familială din Marele Rege persan. Conducătorii poartă în continuare nume persane – Mithridates, Ariarathes, Ariobarzanes etc. –, iar limba de circulaţie din Imperiul Persan, aramaica, rămâne pe mai departe limba statului şi a cultului

[7] M.P.G. 46, 916A.

[8] M.P.G. 46, 774A.

[9] Strabon în locul citat mai sus, cf. aici Reinach loc cit., 237, n. 3.

(așa cum arată descoperirile de monede și inscripții[10]) și chiar calendarul persan a rămas în uz până în timpul lui Grigorie de Nazianz[11], așadar de-a lungul veacurilor în care chiar în Persia propriu-zisă, în Imperiul parților, calendarul macedonean îl scosese din uz pe cel persan, vechi.

A existat, de fapt, un timp în care părea să înceapă o elenizare mai puternică a regiunii, și anume perioada domniei lui Mithridates cel Mare, în care aceste regiuni au atins, în general, punctul culminant al puterii lor politice și al importanței istorice, universale. Chiar dacă însă Pontul, miezul imperiului lui Mithridates, se afla mult mai aproape de mare și se deschidea mai mult influențelor culturii grecești, nu trebuie, totuși, să se treacă cu vederea că, odată cu politica binevoitoare față de greci, are loc, paralel, o mutare a punctului politic de greutate al imperiului pe teritoriul grecesc, mai întâi spre Sinope, vechea colonie grecească de pe litoralul Pontului, iar apoi, în anul 88, spre Pergamon. Dacă ținem cont de aceasta, atunci ne este clar că politica de prietenie față de greci a lui Mithridates nu trebuia să se repercuteze neapărat în forma unei influențe mai puternice a elementului grecesc în provinciile propriu-zis răsăritene și interne ale imperiului. Prietenia față de greci, constată Reinach, este în același timp o favorizare a cercurilor cetățenești și a breslelor și „a micșorat importanța nobilimii iraniene care, din acest motiv, s-a răzbunat prin trădare"[12]. În afară de Amasia și de nou-înființata Eupatoria, la confluența Iris-ului cu Lykos-ul, nu mai existau în interiorul imperiului alte orașe grecești[13]. Masa principală a populației, țărănimea aflată în zona rurală și pătura nobiliară funciară, nu au ajuns, așadar, nici în timpul domniei lui Mithridates sub o influență culturală mai puternică și și-au păstrat și pe viitor, în sine neschimbate, tradițiile culturii iraniano-persane ale acestor locuri. Mithridates însuși, spre sfârșitul

[10] Spre ex. cea menționată în *RE* XV, sub voce „Mithras", col. 2135.

[11] *RE* X, 1, sub voce: „Kappadokische Kalender".

[12] Reinach, p. 241.

[13] Reinach, pp. 245–46.

domniei sale, s-a reorientat din ce în ce mai mult spre căile tradiției orientale. Din această perioadă, din anul 82, după cucerirea Capadociei, datează marele sacrificiu al focului adus lui Zeus Patrios pe vârful unui munte, care trebuie să fi fost vizibil de la douăzeci de mile depărtare[14]. Accentul moștenirii comune iraniene a devenit mai puternic încă din timpul pactului cu Tigranes al Armeniei, unde elementul cultural iranian era și mai puternic dominant, până când, în cele din urmă, Mithridates, în bătălia finală, l-a scos total la lumină pe orientalul din el, apunând ca un sultan al Orientului – care a luat distanță față de elenismul accentuat al perioadei în care a avut loc mutarea reședinței la Sinope și primul război împotriva romanilor, în care el, orientalul, apărea ca eliberator al elinilor!

În această situație avem un lucru cu atât mai semnificativ, căci marii capadocieni proveneau toți din pătura proprietarilor de pământuri, inițial de origine iraniano-persană. „În lume putem fi mândri de un lucru, de originea noastră nobilă", spune cu conștiința de sine a originii sale nobile Sf. Macrina către fratele ei Grigorie de Nyssa[15]. La fel ca strămoșii lor, trăiau și ei pe marile lor moșii atât timp cât obligațiile statutului lor de episcopi nu îi chemau în orașe. Despre întinderea acestor posesiuni ne putem face o idee atunci când auzim că moșiile familiei Sf. Vasile se întindeau pe teritoriile a trei provincii romane (ceea ce îngreuna foarte mult cultivarea și administrarea lor)[16]. Chiar și valea frumoasă în care Vasile a întemeiat prima sa mănăstire și ale cărei frumuseți naturale le descrie într-o scrisoare către Grigorie de Nazianz (scrisoarea, datorită sentimentului profund pentru frumusețea locului, sentiment ce reiese din descriere, a fost mult admirată începând cu A. v. Humboldt*)

[14] Reinach, p. 299.

[15] M.P.G. 46, 981B.

[15] M.P.G. 46, 965A.

* Alexander von Humboldt (*1769–†1859), geograf și naturalist german al cărui domeniu de activitate s-a extins mult peste granițele Europei. Este considerat unul dintre părinții fondatori ai geografiei moderne, iar de numele său se leagă Fundația Humboldt (Alexander von Humboldt-Stiftung), înființată la un an de la decesul marelui geograf (n. tr.).

face parte din avutul său. În marile păduri care înconjoară această vale și-a găsit moartea fratele lui mai tânăr, Naucratius, în timpul unei vânători. Într-un sat care aparținea moșiei familiei se afla mormântul familiei peste care, în epoca creștină, s-a ridicat o capelă în care se găseau moaștele celor 40 de mucenici din Sevasta, pe care familia le-a procurat pentru acest sanctuar.[17] Marii Capadocieni aparțin, așadar, tocmai cercurilor care fuseseră păstrătoarele culturii persano-iraniene. Dar nici populația citadină nu poate să se fi simțit întru totul grecească, nici măcar în perioada creștină. Grigorie Taumaturgul spune în cuvântarea de despărțire de Origen, pe care el a ținut-o cu ocazia finalizării studiilor la școala acestuia, că el, din pricina faptului că nu primise nicio instrucție în domeniul retoricii și se ocupase, înainte de a fi primit în școala lui Origen, doar de studiile de drept existente în latină, ar fi puțin potrivit pentru frumoasa și cu adevărat greceasca lucrare a cuvântării artistice, libere (M.P.G. 10, 1052A). Această mărturisire este cu atât mai interesantă, cu cât ea provine din gura bărbatului care a contribuit cel mai mult la elenizarea vieții spirituale creștine din Capadocia și din Pont. Toate acestea ne dau ocazia de a înțelege corect situația culturală din aceste regiuni și de a răspunde corect la chestiunea legată de mediul în care a apărut școala capadociană. Nu cultura greacă, păgânismul greco-roman și filosofia greacă au dominat aici înainte de încreștinarea regiunilor (firește, nu au existat nici realități atât de barbare cum vrea să ne facă Tertulian să credem), ci cultura și tradițiile iraniano-persane au fost cele care și-au pus amprenta pe această regiune, în ciuda dominației romane, chiar până târziu în vremurile creștine. Într-una dintre scrisorile sale (258), Vasile menționează secta maguseilor, a urmașilor vechilor magi (formarea numelui cu sufixul aramaic indică faptul că în aceste regiuni continuă să mai existe, ca limbă culturală, și aramaica): „Poporul maguseilor... e foarte răspândit pretutindeni în părțile

[17] M.P.G. 46, 784B, 893C.

noastre"* – aproape cu aceleași cuvinte cu care Strabon vorbește despre răspândirea lor. „Neamul maguseilor" – spune Strabon (739) – „este acolo (în Capadocia) foarte numeros. Ei sunt numiți și adoratori ai focului... și consideră focul drept divinitate". Grigorie de Nazianz pomenește în cea de-a XVIII-a omilie a sa (M.P.G. 35, 935A) de ipsistarienii care „se închină la foc". În aceste regiuni, și templele persane ale focului au fost transformate în biserici creștine, ceea ce, după toate probabilitățile, a dus la apariția tipului bizantin de biserică cu acea cupolă centrală pe un cvadrat, un tip de biserică pentru care cea mai veche descriere există într-o scrisoare a lui Grigorie de Nyssa (Ep. 25, M.P.G. 46, 1094-1100). Nu Antichitatea greacă, cultele clasice și filosofia greacă reprezintă, așadar, pentru aceste regiuni trecutul propriu pre-creștin, ci dualismul iraniano-persan, vechile forme culturale iraniene. De aici și naturalețea uimitoare a școlii capadociene față de gândirea neoplatonică, imunitatea sa în fața tuturor raționamentelor subordinațianiste, ariene, în fața oricărei „alcătuiri eline a lumii". Tendințele proprii gândirii grecești, ale căror efecte în arianism și în subordinațianismul origenist au fost discutate anterior, nu reprezintă pentru ea niciun pericol și nicio ispită, deoarece ea a cunoscut filosofia greacă de-abia în același timp cu creștinismul și de la bun început ca mijloc de fundamentare filosofică a creștinismului. Și chiar dacă origenismul însuși – care prin Firmilian și Grigorie Taumaturgul a avut aici o influență decisivă – căzuse în bună măsură în aceste tendințe, acesta, totuși, nu s-a raportat la nimic din trecutul ei propriu pre-creștin, din concepția ei despre lume și din modul ei de gândire metafizic. Dacă pentru ea exista un pericol, o amenințare a modului creștin de înțelegere a lumii, a concepției creștine despre lume și om, acestea veneau dintr-o cu totul altă parte, și anume dinspre dualismul iranian. Că acesta era pericolul spiritual propriu-zis pentru respectivul

* Trad. în lb. română este realizată de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Theodor Bodogae, în: PSB 12 (Sf. Vasile cel Mare, Scrieri III), București, 1988, p. 529 (n. tr.).

mediu cultural reiese deja din faptul că opera principală apologetică a creștinismului din învecinata Armenie, atât de înrudită cultural și spiritual cu mediul capadocian-pontic, este cartea lui Eznik de Kolb, *Împotriva sectelor*, este îndreptată aproape exclusiv împotriva dualismului de orice fel. O odraslă târzie a acestei direcții spirituale din chiar aceeași regiune, o dovadă clară pentru înrădăcinarea adâncă a acestui mod de gândire în regiunile pătrunse odinioară de cultura iraniană, este pavlicianismul, care, după transplantarea sectei în Tracia, a devenit, după toate aparențele, autorul bogomilismului și al tuturor mișcărilor eretice legate de el, al bulgarilor, catarilor, publicanilor etc.* Nu de greceasca „alcătuire a lumii“ finitului din absolut, nu de dezvoltarea de sine graduală a imanentului, a pământescului din ceea ce este desăvârșit, dumnezeiesc, era, așadar, amenințată aici gândirea creștină, ci de dualismul dur, iranian, de confruntarea necruțătoare dintre principiul binelui și al răului, al lumii dumnezeiești și al celei potrivnice lui Dumnezeu.

* Nu este vizat aici poporul cu același nume, ci doar unii dintre ereticii aparținători lui. În originalul german apare „Bulgari“, și nu „Bulgaren“, forma germană pentru bulgari (n. tr.).

V. CAPADOCIENII – REALIZAREA

Cunoașterea mediului în care școala capadociană a apărut duce la înțelegerea sus-amintitei dezinvolturi (p. 31) a ei față de tendințele eline care existau în gândirea platonică și neoplatonică și ne face accesibil modul în care tocmai această școală a putut să fructifice ideile neoplatonice pentru gândirea creștină, cum amenințarea

Remarcă preliminară: motivul pentru care tocmai capitolul de față a fost prevăzut atât de mult cu citate doveditoare constă în faptul că, prin intermediul Capadocienilor, poziția teologică a fost nuanțată, poziție care a rămas și pe viitor normativă și caracteristică pentru gândirea ortodoxă, așa cum poate rezulta dintr-o comparare a finalului capitolului V cu cel al capitolului X. Faptul că la alegerea dovezilor, Grigorie de Nyssa a fost preferat într-un mod unilateral se explică prin aceea că Grigorie este între Capadocieni „filosoful“ κατ᾽ ἐξοχήν (în Răsărit, în opoziție cu Grigorie de Nazianz – Teologul – este numit, pur și simplu, „Grigorie Filosoful“). Ar fi foarte ușor să demonstrăm aceleași idei și cu citate din alți Capadocieni doar că ele sunt îmbrăcate la Grigorie de Nazianz într-o haină mult mai puternic retorică, iar la Vasile sunt prezentate mai puțin din punct de vedere filosofic, cât, mai ales, teologic. În ceea ce-l privește pe Grigorie de Nazianz, vezi: Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'eglise d'Orient*, Paris, 1943, p. 112 [și în trad. rom. a Pr. Vasile Răducă, apărută sub titlul: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1993; vezi și Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, București, 1996; – n. tr.].

creștinismului, care exista în aceste tendințe, a fost înlăturată, cel puțin, în formularea de bază, esențială. Și asta chiar dacă respectivele motive „elenice" sunt cel mai adesea inerente gândirii propriu-zise a acestei școli. Faptul că pentru ea pericolul „ascuns", ce rezulta din propriul trecut al mediului ei spiritual, era dualismul dur iranian, iar prin marele ei întemeietor și dascăl Grigorie Taumaturgul s-a atașat de tradițiile origeniste alexandrine, în care pericolul creștinismului venea din motivul conceptual al apariției creatului din divinitate ca emanație și totodată cădere, un mod de a gândi, pentru care creatul este o formă de emanație depotențializată a divinului – i-au deschis simultan ochii pentru ambele pericole care amenințau din două direcții diferite concepția creștină corectă a raportului dintre creatură și creator. Grigorie de Nyssa a formulat foarte clar și conștient această poziție de mijloc a învățăturii capadociene aflate între cele două extreme care amenințau creștinismul: „tot la fel de nebunească", spune el, „cum este părerea că lumea creată ar fi din ființa lui Dumnezeu este și încercarea de a o deriva dintr-o altă ființă opusă lui Dumnezeu"[1].

Contextul în care este făcută această afirmație este foarte semnificativ. Apare în lucrarea *Despre suflet* imediat după ce a fost pusă întrebarea pe care noi, mai sus, am considerat-o chestiunea de bază a filosofării grecești: „cum a putut apărea din ființa statică (veșnică, neschimbătoare, într-un cuvânt «imobilă») ceea ce se mișcă, din cea simplă și indivizibilă, divizibilul, compusul?"[2] Analogia cu formularea plotiniană a problemei (p. 13–14) îți sare în ochi. Grigorie de Nyssa stabilește punctul de vedere creștin în această problemă prin cuvintele: „întrebarea «cum se nasc lucrurile din Dumnezeu?» trebuie să o lăsăm total la o parte"[3]. Trebuie amintite doar erorile în care nu avem voie să cădem în această

[1] M.P.G. 46, 121 C/D, cf. Augustinus *Confessiones*, XIII, 33, 48, „De nihilo a Te, non de Te facta sunt (opera tua), non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a Te creata materia".

[2] M.P.G. 46, 121 C.

[3] M.P.G. 46, 121 A.

privință și trebuie trasate în ambele părți granițele pe care noi nu trebuie să le depășim, dacă vrem să stabilim ceea ce este creat în ființa sa. Deoarece această încadrare a ființei conține în același timp și o afirmație despre raportul dintre ființa infinită, dumnezeiască și existența finită, creată. Doar atât știm noi despre acest raport, că „lumea și tot ceea ce este în ea au apărut prin voința lui Dumnezeu"[4], căci „impulsul voinței dumnezeiești, de îndată ce voiește, devine realitate, iar ceea ce voiește Dumnezeu pe dată ia ființă și se ipostaziază... Existența voinței dumnezeiești este ființa [lucrurilor]"[5].

Dimpotrivă, este instructiv să luăm în considerare formula plotiniană pentru nașterea lucrurilor create, trecătoare: „nimic dintre lucrurile care țin de domeniul devenirii nu s-a născut", ci „se naște și se va naște neîncetat"[6] – astfel, gândul ne duce la o naștere

[4] M.P.G. 46, 121 B.

[5] M.P.G. 46, 124 B, cf. și 44, 69 A. Despre istoria acestei formule vezi: Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932, p. 326 (unde apare formula Sf. Irineu, „est substantia omnium voluntas eius") și p. 353 (unde apare formula lui Firmicus Maternus: „voluntas Dei perfecti operis substantia est") și Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 191, Photios *Bibl.* cod. 251, Hierocles: „(lui Dumnezeu) îi este suficientă voința sa, ca să aducă la viață lucrurile", precum și locul de unde Cadiou citează din Origen în continuare.

[6] *Enn.* II, 9, 3 [am preferat să redau în românește traducerea făcută de Ivánka a acestui text din Enneade, considerând că este mai aproape de sensul pe care el îl vizează – n. tr.]. Firește, trebuie remarcat faptul că arianismul, reprezentat de Aetius și Eunomius, așa cum el se înfățișează capadocienilor, nu mai ține în niciun caz la acest principiu emanaționist, ci, dimpotrivă, se face reprezentantul aceluiași concept ca la capadocieni. Astfel, Eunomius accentuează că „Voința lui Dumnezeu este suficientă pentru aducerea la existență și pentru prezervarea tuturor lucrurilor... nu are nevoie de nimic altceva pentru a aduce la existență ceea ce vrea, ci, imediat ce vrea, și este ceea ce vrea". M.P.G. 30, 860 A. El caută prin aceasta să câștige chiar capital pentru învățătura ariană, de vreme ce concluzionează: dacă „lucrările" (ἔργα) însele sunt create și născute, așadar nu sunt ἀγέννητα, atunci nici energia pe care ele o nasc nu poate fi ἀγέννητος. Această ἐνέργεια este, însă, Fiul lui Dumnezeu; așadar: „judecând energia după ἔργα nu

și la o emanare continuă potrivit naturii, la o „izvorâre" a finitului din absolut. Faptul de a fi biruit acest concept ontologic – tocmai cu ajutorul noțiunii neoplatonice de absolut, prin accentuarea energică și întrebuințarea consecventă a motivului existent în ea a veșniciei care depășește orice încadrare a ființei și orice definiție logică – a fost marea realizare filosofică a capadocienilor. Prin accentul pus pe ideea că față de infinit toate treptele ființei, toate supra și subordonările treptelor finite ale ființei, sunt nesemnificative și goale de sens, deoarece în infinit nu există „mai mult" sau „mai puțin", ci doar ființa și dumnezeirea însăși, față de veșnicia cărora toate treptele ființei sunt egal îndepărtate, adică aflate la aceeași distanță infinit de mare, oricât de diferite substanțial ar fi unele de altele[7], capadocienii au putut birui nu doar arianismul ca

considerăm a fi sigură punerea ei pe picior de egalitate cu ființa, deoarece aceasta, noi știm, este fără început, simplă și veșnică, însă energia nu este fără de început; căci apoi ar deveni și ea ἔργον al veșniciei". M.P.G. 30, 857 D. Că în această concluzie se exprimă o formulare specială a noțiunii de voință, arată excepțional Benz, *Marius Victorinus...*, p. 419–421. Este însă o inconsecvență faptul că arienii se bazează pe acest concept de creație și vor să-și fundamenteze prin el punctul de vedere, căci întreaga concepție a nașterii graduale a lumii din Dumnezeu, care se înfăptuiește prin ființe intermediare, de Dumnezeu văzute drept creaturi, iar dinspre creaturi ca fiind dumnezeiești, precum și simplul concept de „mai mult" sau „mai puțin" în divinitate, au sens doar într-un singur mod de gândire pentru care creatul este o radiere finită și o emanație parțială a divinității infinite. Așa cum conceptul de veșnicie a lui Dumnezeu (vezi nota următoare) a fost luat în serios de către capadocieni, tot capadocienii au fost mai întâi cei care au luat în serios conceptul de creat din punct de vedere filosofic.

[7] Una dintre argumentațiile principale ale lui Grigorie de Nyssa împotriva lui Eunomius este construită pe această idee (M.P.G. 45, 333–341). La fel se spune și în M.P.G. 44, 876 A: „Binele, la care ființele participă, rămâne mereu în aceeași depărtare, întotdeauna la fel de îndepărtat de cel care are părtășia sa" („Binele însuși" este infinitul despre care se vorbește mai înainte, M.P.G. 44, 875 C/D). Același principiu cu tendință pronunțat antiariană la 45, 1000 D. Grigorie de Nazianz argumentează astfel: „Chiar dacă este și ceresc, chiar dacă este supra-ceresc și natura sa mult mai grandioasă decât a noastră și mai aproape de Dumnezeu, totuși este foarte departe de Dumnezeu, ființa care e peste noi, peste ființa noastră compusă,

formulă dogmatică, ci și rădăcinile spirituale ale arianismului, modul de gândire grecesc din care a izvorât nu doar arianismul, ci și origenismul. Și, de fapt, nu doar învățătura lui Origen despre Treimea subordonată, învățătură înrudită cu arianismul, ci și învățătura sa despre suflet și ființă, care este miezul propriu-zis al sistemului său și chiar cauza spirituală a învățăturii sale despre Treime. Că Logosul lui Origen, în ciuda „veșniciei" nașterii sale, este la urma urmei tot un principiu cosmic, că Trinitatea origenistă este, totuși, o Treime „economică", se bazează, în concepția lui Origen, pe raportul în care se află sufletele față de Logos și, mai ales, ființele spirituale individuale*; ele izvorăsc permanent din el ca „iradieri parțiale" (μερικὰ ἀπαυγάσματα)[8] așa cum el însuși, propriu-zis întruchiparea plenitudinii lor[9], principiul formal

inferioară, împovărătoare". M.P.G. 36, 29 B. Aceeași argumentație este întrebuințată de Grigorie de Nyssa împotriva învățăturii apolinariste despre trupul ceresc al lui Hristos care, datorită originii sale cerești, trebuie să stea mai aproape de Dumnezeu și, de aceea, să fie mai demn de întruparea lui Dumnezeu. Principiul este formulat aici deosebit de tăios: „întreaga creație este la fel de departe de ființa lui Dumnezeu". M.P.G. 45, 1221 C, cf. și M.P.G. 45, 72 B/C și (altfel întrebuințată: Dumnezeu este prezent în aceeași măsură în toate creaturile) M.P.G. 46, 248 A.

* O mare problemă a reprezentat-o traducerea termenului „Geistwesen", care în germana curentă înseamnă mai degrabă „fantomă", „nălucă", și nu „ființă spirituală, rațională, intelectuală", potrivit sensului dat de autor. Am preferat redarea acestui termen prin „ființă spirituală" cu sensul de „intelectuală", „rațională" și nu „duhovnicească", știut fiind faptul că „Geist" înseamnă „spirit" în sensul de „intelect", dar și pentru faptul că „spirit", „spiritual", precum și celelalte derivate ale lor au un spectru semantic mai larg în limba română. *Nous*-ul grecesc se traduce de obicei în germană prin *Geist*, deși nici *Intellekt* nu este o opțiune rară, dar e mai puțin german. La fel am procedat și în cazul cuvântului compus „Zwischengeistwesen", pe care l-am tradus prin „ființe spirituale intermediare". Tot prin derivatele lui *Geist (geistig, Geistigkeit)* traduce Endre v. Ivánka și termenii grecești având la bază cuvântul „λόγος" (n. tr.).

[8] Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938, p. 113, unde sunt date și referințele din Origen.

[9] Lieske, p.182.

al substanțialității lor spirituale[10], este legătura unității lor[11], strălucirea și revărsarea (ἀπαύγασμα și ἀπόῤῥοια) lui Dumnezeu[12]. Tocmai în spiritualitatea lor (în λογικὸν εἶναι), au ele comuniune de ființă cu el[13], o părtășie la a fi veșnic născut din Tatăl, la emanația continuă din el[14] – de aceea, iată, și Fiul este doar „al doilea Dumnezeu" (δεύτερος θεός), deoarece el este doar tiparul a tot ceea ce se naște din Dumnezeu, iar ființa sa este orientată spre această naștere[15], chiar dacă el, la fel ca însăși această naștere, este veșnic[16]. Dar faptul că sufletele au căzut din unitatea din Logos și din contemplarea împreună cu el a lui Dumnezeu[17], care este starea naturală pentru ființele spirituale[18], în starea în care noi le cunoaștem, – îndepărtate de Dumnezeu, excluse de la contemplarea sa, exilate în lumea vizibilă – este consecința și pedeapsa îndepărtării lor de Dumnezeu, a înclinării spre rău, a ieșirii lor din unitatea inițială a ființelor spirituale, în Logos și la Dumnezeu, a căderii în „multiplicitate"[19]. Datorită divinității inepuizabile a nucleului naturii sufletului rațional, care rămâne conținută în firea lor ca o sămânță spre recâștigarea spiritualității lor originare[20], ele se întorc în starea inițială, la unitatea originară; dar, așa cum la început – dacă există un început într-un principiu veșnic – a rezultat un rest din îndărătnicia spiritului și a îndepărtării sale de Dumnezeu, tot astfel și contemplarea lui Dumnezeu – tocmai din cauza variabilității și a imperfecțiunii a tot ceea ce nu este Dumnezeu însuși, ci o

[10] Lieske, p. 156.
[11] Lieske, p. 128, 132 (n. a).
[12] Lieske, p. 171.
[13] Lieske, p. 210, 116, 152, 156.
[14] Lieske, p. 156/157.
[15] Lieske, p. 164/165, 177–179 și în special 160/161.
[16] Lieske, p. 175.
[17] Lieske, p. 119, 188 și 191.
[18] Lieske, p. 152.
[19] Lieske, p. 98, n. 37, 101, 117, 132.
[20] Lieske, p. 107 și 152.
[21] Lieske, p. 91, n. 14.

realitate finită și o imagine[21] ieșite din Dumnezeu – va naște în spiritul finit o „suprasaturație" (κόρος)[22] care are drept consecință o nouă cădere, o nouă îndepărtare, încât apare un proces infinit, o „alternanță circulară" (κύκλος) de căderi și întoarceri, un neîncetat flux și reflux al lumii co-eterne cu Dumnezeu din El și înapoi la El[23]. Organ al acestui proces – atât al nașterii lumii spiritelor din Dumnezeu, cât și al readucerii lor la El – este însă Logosul[24], iar aceasta este tocmai cauza subordinațianismului origenist.

Pornind de la conceptul de veșnicie a lui Dumnezeu, capadocienii au înfrânt motivul origenist al lui κόρος și κύκλος. Dacă Dumnezeu este veșnic, atunci și apropierea de El este „veșnică" în sensul că „a fi la Dumnezeu" nu poate deveni staticul „a ajunge la țintă", în care este posibilă o „suprasaturație", din care să rezulte apoi o „cădere", ci că acest „a fi la El" trebuie să fie în același timp un urcuș fără sfârșit spre El și o năzuință după El, o „peregrinare neîncetată" (ἄπαυστος πορεία), o găsire care, simultan, este mereu o altă căutare, o adăpare care, în același timp, este o altă însetare, un repaos

[22] Lieske, p. 101, n. 20. Aici ar fi de indicat doar un izvor al motivului koros, care până acum nu a fost suficient luat în considerare, cel puțin din punct de vedere terminologic, și anume faptul că Heraclit (Diels, frgm. 65) numește κόρος și χρησμοσύνη suprasaturație cu o stare opusă și lipsa de o stare opusă, ca antipozi ai ființei și cauzatori ai prefacerii continue, pe care el însuși o numește într-un alt fragment un κύκλος în care începutul și sfârșitul coincid (Diels, frgm. 103); despre κύκλος βαρυπενθής, despre ciclul dureros vorbesc și plăcile orfice de aur din sudul Italiei. Cum este de înțeles această „alternanță" la Heraclit arată fragmentele 62 (nemuritorul muritor, muritorul nemuritor, trăind viața altora, murind viața altora) și 90 („totul este contravaloare a focului și focul contravaloare a toate, ca mărfurile banilor și banii mărfurilor"). În cosmologia stoică, în consecința ritmică a dezvoltării cosmosului din focul primordial și în ἐκπύρωσις, în întoarcerea universului în foc, supraviețuiește ideea lui Heraclit, iar aceasta este și linia care leagă gândirea sa de cea a lui Origen. (Cu privire la interpretarea stoică a lui Heraclit tratează detaliat K. Reinhardt în cartea sa: *Kosmos und Sympathie.*) Dar împrumutarea termenului κόρος trebuie să fi avut loc direct din opera lui Heraclit, așa cum Origen a preluat etimologia heraclitică: ψυχὴν ἀπὸ τοῦ ψύχεσθαι.
[23] Lieske, p. 92, n. 16, 101.
[24] Lieske, p. 178/179.

și o mișcare (στάσις și κίνησις) în același timp[25]. Re-căderea din starea de fericire odată câștigată, κύκλος-ul ajungerii continue și al îndepărtării din nou de cel ajuns[26], este, așadar, imposibilă, tot astfel cum căderea dintr-o existență mai înaltă, aproape de Dumnezeu, ca început presupus și origine a existenței omenești pământene[27],

[25] Locul clasic pentru acest „în același timp" este M.P.G. 44, 405 B-D: „Mersul este, privit într-un alt mod, un stat în picioare... precum același lucru este simultan un repaos și o mișcare..." Dintre locurile aproape nenumărate de la Grigorie de Nyssa care vorbesc despre această „nesfârșită apropiere" ar fi de enumerat: M.P.G. 44, 201 B; 44, 301 B; 44, 777 B; 44, 648/649; 44, 876 A; 44, 885 D; 44, 892 A; 44, 1000 B; 44, 1037 B; 44, 1025 D; 45, 60 A; 45, 340 C/D; 45, 940/941; 46, 285 C/D; 46, 532 A. În totalitate, vezi la H. v. Balthasar, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell*, Salzburg, 1937, în special pp. 17, 20/21, 24. Despre „στάσις" într-un cu totul alt sens este vorba în legătură cu fericirea veșnică în pasajele următoare: „mișcarea cursivă a naturii va ajunge la un repaos total, M.P.G. 46, 128 C... că mișcarea cursivă a timpului va ajunge în repaos dacă umanitatea nu va mai fi prezentă în el", M.P.G. 44, 205 C. Este vorba aici despre încetarea „κίνησις"-ului nașterii și a venirii la existență dacă numărul celor hotărâți să ajungă la fericirea veșnică a devenit complet și când subtonul din acest „στέσεται παντός" (va ajunge în repaos) are să sune ca un protest față de concepția origenistă despre κύκλος-ul neîncetat și despre continuarea nesfârșită a ciclului nașterii și morții. Firește, ocazional este circumscrisă și aspirația mistică după Dumnezeu prin cuvintele: „Să părăsim tot ceea ce este pământesc și să nu rămânem în această (sferă), ci să trecem prin toate acestea și să ieșim din lumea mișcării și a ceea ce este schimbător și să cuprindem «înțelepciunea statică», încât să ne împropriem în duh într-o stare fără de transformare și schimbare a sufletului ceea ce nu se preface și nu se schimbă", M.P.G. 44, 1140 C – dar, fără a se pronunța în mod special, nu este nicio îndoială că aici prin „stare fără de transformare și schimbare" nu este vorba tocmai despre ceea ce altundeva este descris ca năzuință nesfârșită, drept călătorie neîncetată ca, spre exemplu, pasajul din M.P.G. 45, 940 C: „Aceasta i-a fost cea mai sigură călăuză spre cel dorit de a nu se lăsa călăuzit de niciuna dintre percepțiile lucrurilor trecătoare și de a nu-și îndrepta mintea spre lucrurile care pot fi cunoscute și astfel, în peregrinarea către cel ce este dincolo de inteligibil, să nu rămânem niciodată pe loc".

[26] „Un cerc... ce se mișcă întotdeauna în mod asemănător, deoarece sufletul niciodată nu rămâne în repaus în locul unde tocmai se află", M.P.G. 46, 113 B.

[27] M.P.G. 44, 233 B/C; 46, 112 C/D. Aici se mai adaugă faptul că reorientarea spre bine nu ar fi de închipuit din condiția pământească și rea în cazul în care condiția însăși a pornirii spre bine nu ar fi în fericirea veșnică liberă de posibilitatea

se dovedește imposibilă, deoarece starea însăși din care sufletul ar trebui să cadă înseamnă veșnică mișcare, stare în care un repaos nu este deloc posibil, iar o suprasaturație de neconceput[28]. Întreaga

implicării răului. M.P.G. 44, 233 A; 46, 113 C. Aceasta înseamnă să considerăm ceea ce este bine și ceea ce este rău ca elemente polare care stau pe aceeași treaptă, condiționându-se reciproc („aceasta nu ar fi nimic altceva decât un amestec nediferențiat al binelui cu răul", M.P.G. 44, 113 B) și nu binele ca fiind ceva pozitiv și răul ca fiind ceva negativ. În rău poate apărea, așadar, „schimbarea" dacă este parcursă „măsura" sa. „Iar cursul nostru o va lua iarăși în bine, deoarece natura răului trebuie încadrată în mod necesar în limite finite; dacă, așadar, s-a trecut dincolo de linia răului..." M.P.G. 44, 201 C, – în timp ce în cazul binelui este valabilă următoarea afirmație: „ceea ce este mereu în mișcare, dacă traiectoria este spre bine, nu are, astfel, sfârșit în progres, deoarece ceea ce se parcurge este nesfârșit. Căci nu se găsește niciodată pentru aspirația sa un sfârșit", M.P.G. 44, 201 B. Ideea care stă aici la bază este, așadar, faptul că binele este infinit, răul finit și, de aceea, este posibilă „schimbarea" în rău, uneori chiar necesară, în timp ce în bine are loc un „progres nesfârșit". Firește, în anumite locuri, în contradicție cu cele spuse, se vorbește despre rău ca și cum ar fi posibil în el o progresie nesfârșită până la atingerea „neființei" totale, M.P.G. 44, 233 A. „Ceea ce odată a căzut din locul înalt nu va mai putea în niciun caz să se oprească din rău", M.P.G. 44, 232 D. „În mod necesar întoarcerea spre mai bine îi va fi imposibilă", 44, 233A, – în timp ce, altminteri, se vorbește despre aceasta ca despre ceva cu totul de la sine înțeles, că „experiența (πεῖρα) răului și răul legat de aceasta provoacă reorientarea spre bine", spre exemplu M.P.G. 44, 655 A și 46, 524 B. Însă în legătură cu aceasta apar iarăși formulări cu totul origeniste precum: „Binele și răul se trezesc de fiecare dată în noi alternativ prin sfârșitul unuia în celălalt", M.P.G. 44, 875 D, „succesiune periodică", M.P.G. 46, 525 B; în care urmează iarăși după experiența răului revenirea, „când, după perioade mari, dispare răul din natura noastră", M.P.G. 46, 69B (vezi M.P.G. 46, 72 B: „în mari perioade de aeoni"), total în sensul unui ciclu între bine și rău și al formulei origeniste: „viața materială este o purificare de rău; schimbarea invariabilă a cerului" (la care participă sufletul în viața de dincolo, în sensul dialogului platonic *Phaidros*) „este cauza și începutul răului", M.P.G. 46, 113C, formulă care tocmai este respinsă de Grigorie de Nyssa. Se observă că în concepția lui Grigorie, noutatea care îi dă posibilitatea înfrângerii principiale a origenismului, nu s-a impus peste tot încă în modul de exprimare.

[28] M.P.G. 44, 96 C - 97 A unde se spune: καὶ κόρον (și nu ὅρον) τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας [citatul este de fapt din M.P.G. 46, 97 A; n. tr.]. Vezi și pasajul citat în nota 25, în special: M.P.G. 44, 405 A. O altă motivație a respingerii motivului κόρος se găsește în M.P.G. 44, 481 B.

reprezentare a lui κόρος este demascată ca imagine mitologică, ce, față de o cugetare cu adevărat filosofică a veșniciei lui Dumnezeu, își pierde sensul și justificarea rațională. Nu inutil s-a făcut referire în nota 22 la originea acestor concepte din gândirea încă pe jumătate mitică, metaforică a lui Heraclit, așa cum, iată, la Origen și motive creștine (spre exemplu crucea) devin ocazional simboluri cosmico-mitice. Și ceea ce pare – la o evaluare insuficientă a veșniciei lui Dumnezeu și a posibilității unei progresii nesfârșite în ea – a fi fundamentarea propriu-zisă a posibilității κόρος-ului și a re-căderii din fericirea deja atinsă, instabilitatea și variabilitatea naturii create, veșnicul a fi în mișcare al finitului în opoziție cu nemișcarea, care îi revine doar lui Dumnezeu însuși, „ἑστῶσα φύσις" (vezi nota 2 a acestui capitol), devine, privită astfel, tocmai garanție a păstrării fericirii odată dobândite, garanție a întăririi sufletului înclinat spre Dumnezeu în liniștea sa în Dumnezeu, liniște care, în același timp, este urcuș veșnic în Dumnezeu[29]. Față de răul finit[30], mișcarea continuă a spiritului

[29] „Ceea ce părea la început a fi un pericol (mă refer la variabilitatea naturii noastre) se dovedește, dacă este corect înțeles, a fi zbor spre înalt... Așadar, nimeni să nu se tulbure că vede că natura noastră este înclinată spre schimbare, ci să se schimbe singur, mereu transformat înspre mai bine... devenind continuu mai desăvârșit și neajungând vreodată la capătul desăvârșirii. Căci aceasta este tocmai desăvârșirea («ajungerea la sfârșit»: τελειότης): nimeni să nu stea pe loc". M.P.G. 46, 285 C.

[30] Vezi cu privire la asta nota 27. Alte locuri unde se vorbește despre încetarea în cele din urmă a răului și de dispariția totală a sa sunt următoarele: M.P.G. 45, 28 C („Virtutea și răutatea nu sunt două lucruri care, ca ființe, se află fiecare în vecinătatea celeilalte, ci sunt în opoziție, așa cum ființei îi este opusă neființa"). M.P.G. 45, 32 C („Răul... este numit astfel, deoarece nu este binele"). M.P.G. 44, 797 A („Răul a apărut prin căderea din bine"), M.P.G. 45, 60 A („Opusul (binelui) a cărui ființă constă în ne-ființă..." următorul = M.P.G. 45, 28 C). Aceeași idee în: M.P.G. 44, 381 B; 44, 468 D; 44, 480/481; 44, 636 B; 44, 681 B; 44, 725 B; 44, 737 C; 46, 94 B; 46, 101 A; 46, 520 A. Răul nu poate fi „de o putere" [de aceeași putere] cu Dumnezeu („Răul nu este atât de tare, încât să poată birui puterea binelui, iar nebunia naturii noastre nu este mai tare și mai durabilă decât

uman[31] este pe de altă parte o garanție a faptului că omul, tocmai pentru că trebuie să fie în mod constant în mișcare[32], nu poate persista în acesta, ci, dacă a parcurs calea, „intervalul" răului, se îndreaptă iarăși spre bine. Față de bine, adică față de dumnezeiesc, există, așadar, un urcuș infinit, o mișcare nesfârșită; față de rău, trebuie să urmeze în final[33] o îndepărtare care, în cele din urmă,

înțelepciunea lui Dumnezeu". M.P.G. 44, 201 B), ci trebuie ca „în cele din urmă", după ce „s-a parcurs lungimea răului" (M.P.G. 44, 201 C; vezi nota 27 unde sunt citate și pasajele celelalte), să dispară total din lumea ființei: M.P.G. 46, 101 A („Deoarece răul nu posedă în afară de voință nicio ființă, el trebuie, astfel, dacă toată voința s-a întors către Dumnezeu, să dispară în desăvârșită neființă") M.P.G. 44, 485 B („Scurgerea totală a răului"), M.P.G. 45, 69 B („Dacă răul este îndepărtat din firea noastră"), M.P.G. 46, 528 A („Dacă răul a dispărut din creaturi" (textual: a fost consumat) și a trecut iarăși în neființă"). M.P.G. 44, 585 B; 44, 633 A; 44, 873 A; 46, 536; 44, 1157 A – dacă, anume, toate ființele spirituale vor fi întoarse spre unitatea originară în Dumnezeu. (Vezi la aceasta notele 33 și 47. La textele citate în nota 47 ar mai fi de adăugat următoarele: M. P. G. 44, 1316 A-D; M.P.G. 44, 1320 A: „Dacă întreaga creație va fi ajuns iarăși în armonie cu sine însăși..., iar creația toată a devenit asemenea unui trup". M.P.G. 46, 69 C – 72 B; M.P.G. 44, 1115 D: „ca ele să nu se dividă prin diversitatea orientărilor voinței, ci să fie toate una, agățându-se deopotrivă de unul și unicul bine").

[31] M.P.G. 46, 92 A.

[32] M.P.G. 45, 60 A/B; 44, 457 D.

[33] În final – când? S-a atras pe bună dreptate atenția cu privire la faptul că această concepție, care reprezintă un rest al origenismului nebiruit complet în gândirea capadocienilor, poate fi, de fapt, înțeleasă doar prin recurgerea la teza la fel de origenistă a reîncarnării sufletelor individuale, deoarece ea însăși provine din cercul ideatic al κύκλος-ului origenist, așa cum trădează și expresiile origeniste în legătură cu ea (vezi nota 27). Este cunoscut faptul că motivul unei apropieri finale a tuturor de bine, al unei primiri a tuturor sufletelor în fericirea veșnică, joacă un rol deloc neglijabil în mai noua gândire ortodoxă sub numele nu în totalitate potrivit de „caracter eshatologic al teologiei ortodoxe". Cât de mult este vorba aici doar de origenism reînviat, nici teologilor ortodocși renumiți nu le este poate prea clar (sau în cazul lor este vorba doar de a găsi un alt punct de diferențiere între teologia ortodoxă și cea catolică?) – în orice caz, o formulare atât de prudentă a problemei din perspectivă ortodoxă, ca cea care se găsește în cartea lui Lossky (*Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Paris, 1944) este de salutat. El spune (234):

duce totul înapoi spre bine și îl întărește în bine[34], tocmai pentru că omul și orice spirit finit reprezintă mișcarea continuă față de dumnezeire, singura nemișcată, nesfârșită.

Dar nu doar învățătura origenistă despre căderea sufletelor, învățătura despre preexistența lor și învățătura despre ciclul veșnic au fost biruite de capadocieni prin întrebuințarea consecventă a noțiunii de infinit, ci și concepția, în general platonic-neoplatonică, ce se află la baza acestor învățături, despre divinitatea intrinsecă a sufletului, care, în starea prezentă, pământească, este doar acoperită și umbrită, dar care, în momentul reunirii lui cu Dumnezeu, izvorăște din nou în puritatea originară potrivită ființei lui – o concepție care pare a fi de nedespărțit de învățătura platonică despre suflet, dar care reprezintă o amenințare puternică pentru înțelegerea obligatoriu pretinsă de punctul de vedere ortodox al caracterului creat al sufletului. Capadocienii accentuează, de fapt – într-un mod cu totul platonic – comuniunea de ființă care există între Dumnezeu și suflet[35], însă accentuează deopotrivă ideea că

„Dans la parousie et l'accomplissement eschatologique de l'histoire, l'ensemble de l'univers créé entrera en union parfaite avec Dieu... les possibilités du salut pour ceux qui n'ont pas connu la lumière dans cette vie demeurent pour nous le mystère de la miséricorde divine, sur laquelle nous n'osons pas compter, mais que nous ne pouvons non plus limiter selon nos mesures humaines". [„În parusia și împlinirea eshatologică a istoriei, întreaga lume creată va intra în desăvârșită unire cu Dumnezeu... posibilitățile mântuirii, pentru cei care nu au cunoscut lumina în această viață, rămân pentru noi taina milostivirii dumnezeiești pe care nu îndrăznim să ne bizuim, dar pe care nu putem deloc să o limităm la măsura limitelor noastre omenești", Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note, pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 264; n. tr.].

[34] Vezi nota 27. Locul citat acolo (M.P.G. 44, 201 B) sună astfel: „Dacă el, dimpotrivă, primește imboldul, după ce a parcurs calea răului și a atins cea mai înaltă măsură a răului, atunci veșnic mișcătorul, conform aspirației sale, a naturii sale, nu găsește repaus și, deoarece a parcurs distanța răului, își îndreaptă mișcarea în mod necesar spre bine".

[35] Expresia „înrudit și divin" pentru Dumnezeu spre care sufletul aspiră, în: M.P.G. 46, 97 B; 44, 1009 B. cf. 46, 173 D; 45, 21 D, „înrudit și de același fel", 46, 525C. Apare chiar cuvântul „despre Duhul și despre rațiune nu se poate

această înrudire (συγγένεια), care constă în spiritualitatea și, înainte de toate, în libertatea sufletului[36], ar trebui să ducă la consubstanțialitate, dacă nu s-ar putea atrage atenția asupra unei caracteristici clar distinctive.[37] Și găsesc această caracteristică, această distanță ontologică și acest caracter ontologic distinctiv, iarăși, în recurgerea la opoziția gândită să meargă până la capăt dintre ἄτρεπτον și τρεπτόν, dintre *infinitul* care posedă plinătatea binelui și a ființei înseși în mod real și neschimbător, fără un mai mult și un mai puțin, fără creștere și descreștere în propria sa ființă. Mai precis: el este însăși această plinătate – și *finitul* care poate dobândi binele doar într-o mișcare nesfârșită spre binele nesfârșit, într-o aspirație continuă după infinit[38]. Această „mișcare" este posibilă în ființa finitului și schimbătorului (τρεπτὴ φύσις)[39], de vreme ce acesta datorează deja existența proprie și dependentă „trecerii" (ἀλλοίωσις)* de la neființă la ființă[40] și de vreme ce, totodată, există conținută în „caracterul schimbător" al său, în faptul că nu „deține" binele în mod intrinsec, ci îl poate dobândi doar prin liberă aspirație a voinței, posibilitatea îndepărtării de bine și de ființă și a

spune că Dumnezeu ni l-a dat nouă, ci că ne-a făcut părtași (din al său ne-a dat, μετέδωκε)", M.P.G. 44, 149 B.

[36] Dintre nenumăratele locuri care vorbesc despre acest proces ideatic ar fi de citat doar M.P.G. 46, 24 C; 46, 524 A/B; 45, 77 C (Duh/Spirit și libertate) 46, 369C; 44, 273 C (dacă textul poate fi considerat autentic, vezi: *Byzantinische Zeitschrift*, 36 (1936), 46 și urm.); 44, 706 C/D; 45, 97 D; 44, 136 B/C; 44, 184 B.

[37] „Dacă ceea ce este asemănător nu ar fi diferit în ceva anume, atunci i-ar fi celui cu care seamănă absolut consubstanțial". M.P.G. 45, 57 D; vezi: 46, 41 C; 44, 18 B/C.

[38] Textul principal pentru această deosebire este 46, 57 D-60 A. Din mulțimea textelor rămase doar următoarele ar fi de selectat: 46, 92 A; 45, 340 D; 45, 28 A; 46, 41 C-44 C; 44, 184 C/D; 44, 885 D; 45, 1125A; 45, 24 C; 46, 363 C; 45, 28-32; 46, 81 B; 46, 285 A.

[39] Vezi notele 31, 32 și 34.

* Cu sensul de schimbare. Am preferat „trecere" pentru a fi mai precis, deși autorul folosește „schimbare". Așa cum reiese și din paragraful următor (n. tr.).

[40] M.P.G. 44, 184 C/D; 46, 28 D; 46, 57 D - 60 A; 45, 40 A/B.

orientării spre rău și neființă[41]. În voința liberă, care este cauza asemănării cu Dumnezeu a sufletului, se află simultan și cauza alterității sale, a diferențierii ontologice de Dumnezeu. Așadar, poate fi păstrată învățătura platonică despre asemănarea sufletului cu Dumnezeu. Și chiar starea de contemplare a lui Dumnezeu în fericirea veșnică poate fi considerată ca fiind cea care îi este proprie și care corespunde definiției sale ontologice, și anume ca împlinire și realizare a ființei sale adevărate[42], fără să fie nevoie a i se atribui sufletului o dumnezeire după ființă (așa cum face în general neoplatonismul sau lasă să se înțeleagă, potrivit lui Origen, participarea intrinsecă la Logosul divin), *a fi parte* din el, pur și simplu prin spiritualitatea sa*, prin λογικὸν εἶναι[43], deoarece tocmai

[41] Textele principale pentru această chestiune sunt: M.P.G. 44, 184/185; 45, 24/25; 45, 57–60.

[42] 46, 244 C („nu depășiți granițele firii"); 46, 173 C („înrudit și asemănător"); 46, 177 B („înrudit după firea sa"); 44, 624 B (aceeași chestiune).

* „Geistigkeit" (spiritualitatea) este aici cu sensul de „intelectual", „rațional" și nu echivalentul lui duhovnicesc (n. tr.).

[43] Vezi notele 13 și 14. Firește, citim și la Grigorie de Nyssa: „sufletul este născut, trupul creat", 44, 633 C, ceea ce apare ca o reverberație a ideii origeniste că sufletul este un împreună născut cu Logosul (ca argument poate fi citat textul lui Origen pe care îl dă Lieske, p. 157, n.: „Mântuitorul se naște continuu..., continuu te naște Dumnezeu în fiecare dintre lucrările tale", cf. și citatul din Plotin, n. 6). Altundeva, Grigorie transpune motivul în planul supranatural: „(ființa spirituală) adusă la existență prin creație privește în mod continuu spre originea sa, iar prin participarea la ceea ce o depășește (aici trebuie să fie vorba de ὑπερέχοντος, nu de περιέχοντος) este primită în bine și, într-o oarecare măsură, este creată continuu", 44, 885 D, și face o distincție clară între a fi creat și a fi născut. „A fi făcut și a fi creat este totuna; altceva este, însă, a fi născut", 45, 656 D – Origen nu ar face o distincție atât de clară între γένεσις și γέννησις. Însă faptul că ceea ce „își ridică ochii sus spre Dumnezeu" este, de fapt, cauza ființei Logosului și a „λογικὸν εἶναι", învață și Origen (Lieske, p. 119/120) și, astfel, acest „a fi născut continuu prin participarea la binele transcendent", chiar dacă este diferențiat de „a fi creat", este, totuși, o transpunere a concepției origeniste despre Logos și suflet în plan supranatural, un ultim rest al origenismului nebiruit total care sună inconfundabil și în formula: „sufletul este născut..." – de altfel, într-un context în care sunt de citit și alte formulări care sună puternic origenist, ca de ex. 44, 633 C. Vezi nota 47.

sufletul, conform acestei concepții, nu este dintru început divin înlăuntrul său, ci, mai întâi, prin îndreptarea voinței către Dumnezeu și prin dragostea față de El, devine părtaș la dumnezeiesc și asemănător lui Dumnezeu. Asta deoarece îndreptarea voinței face de fiecare dată ființa spirituală asemănătoare celui spre care se îndreaptă[44]. Sufletul este un „vas cu voință liberă" (ἀγγεῖον προαιρετικόν) al lui Dumnezeu[45], apt, chiar destinat, pentru a-L primi pe Dumnezeu, pentru a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, dar în sine, tocmai prin libertatea sa, capabil să accepte răul la fel ca și binele (δεκτικὴν ἑκατέρων κατ' ἐξουσίαν)[46] și, în această privință, dumnezeiesc doar după scopul său, nu după ființă. Însă asemănător lui Dumnezeu și prin libertatea care îi permite să aspire la acest scop, chiar dacă deosebirea ontologică față de Dumnezeu este fundamentată iarăși în felul în care această libertate acționează în el cu posibilitatea existentă în ea însăși de a greși și în modul în care „ἐκ μετουσίας ἀγαθόν" („doar prin părtășia de Binele cel Bun") se deosebește, la orice participare la ființa dumnezeiască, în mod esențial de κατ' οὐσίαν ἀγαθόν (de binele după ființă) al lui Dumnezeu[47].

[44] M.P.G. 44, 733 B/C; 44, 832 D; 44, 868 D; 45, 333 D; 46, 97 D; 44, 1145 B; 46, 120 C („după ce sufletul a ajuns la existență în modul cum i-a plăcut creatorului său", [aceeași consecvență împotriva dorinței de a-l înțelege pe „cum" al actului creației ca în cazul notei 3], „poate alege conform voinței proprii ceea ce corespunde deciziei sale și devine ceea ce el însuși dorește..."). Vezi în totalitate: „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik" (despre gnoseologia lui Grigorie de Nyssa), în: *Scholastik*, 9 (1936), 163–195, în special 188–191 și: „Die unmittelbare Gotteserkenntnis... bei Augustinus", în: *Scholastik*, 13 (1938), 521–543, în special 524–526.

[45] M.P.G. 46, 105 A.

[46] M.P.G. 45, 333 D.

[47] M.P.G. 45, 321 C; 45, 336 A; 45, 337 D; 44, 1197 A/B. Formularea întrebuințată de Grigorie de Nyssa a rămas pe viitor valabilă și, ca să spunem așa, formula determinantă pentru învățătura răsăriteană despre îndumnezeire și asemănarea cu Dumnezeu a sufletului. Este suficient să facem referire la două texte din Maxim Mărturisitorul: „că toată activitatea și contemplația, virtutea și cunoștința, biruința și înțelepciunea, bunătatea și adevărul, le săvârșește în noi, ca în niște organe, Dumnezeu, noi neaducând nimic decât dispoziția care voiește cele bune" M.P.G. 90, 512 B [Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* (Filocalia, vol. III),

În ciuda a toate acestea, capadocienii rămân întru totul platonicieni. Continuitatea esențială pentru oricare platonism, chiar și pentru cel creștin, între cunoașterea natural-rațională și cea

trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994, p. 243 – n. tr.] și: „Dintre aceste [însușiri dumnezeiești], primele două le-a dăruit ființei [sufletului și intelectului], iar ultimele două, adică bunătatea și înțelepciunea, capacității de a voi. Aceasta pentru ca ceea ce este El prin ființă să ajungă și zidirea prin împărtășire", 90, 1024B [Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste – suta a treia* (Filocalia, vol. II), trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 106 – n. tr.]. Cu toate acestea, continuă încă să existe la Grigorie de Nyssa formula origenistă a restaurării condiției originare a sufletului: „așa a fost constituit sufletul inițial ca el, după ce va fi fost purificat, să strălucească din nou... căci învierea nu este altceva decât restaurarea (ἀποκατάστασις) a originarului", 44, 633 C. Sufletul este cel la care s-a referit nota 43. Aproape textual se găsește în M.P.G. 46, 148 A, unde se spune mai departe: „firea omenească era un lucru dumnezeiesc mai înainte ca firea omenească să încline spre rău" [Sf. Grigore de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. din lb. greacă, note și comentarii de pr. Grigore Teodorescu, Ed. Herald, București, (fără an) p. 90 – n. tr.]. Texte asemănătoare: „când totul devine așa cum era la început", 44, 1313 A, „se va întoarce din nou", 46, 524 A sau „deoarece voi, ca ființe schimbătoare, ați căzut și v-ați prăbușit din Bine, asumați-vă din nou prefacerea spre Bine și îndreptați-vă iarăși într-acolo de unde voi ați căzut", 44, 460 B (vezi: 44, 468 A)

Ideea „prăbușirii", care într-un alt loc (44, 233 B/C, vezi și 46, 112 C–113 C) fusese deja respinsă ca „înșelătorie elină", este prezentată aici total dezinvolt și tot astfel apare aceasta într-un text ca cel de la 44, 1101 A–C: „înaripată fusese creată și natura omului... iar sufletul care s-a prăbușit prin neascultarea protopărinților se înaripează din nou" (nu trebuie să se treacă cu vederea că lucrarea *De hominis opificio [Despre crearea omului]*, în care a fost pronunțată această respingere categorică, este concepută cronologic mult mai devreme decât comentariul la *Cântarea Cântărilor*, din care provine ultimul text citat).

Da, chiar ideea origenistă a „Ἑνάς", a unității inițiale a tuturor ființelor spirituale în care primul păcat, îndepărtarea de Dumnezeu, a introdus multiplicitatea și diversitatea stărilor ontologice, răsună în expresii ca: „dacă firea noastră prăznuiește în înviere o nouă sărbătoare a corturilor (textual: este „adăpostit" din nou), iar toată stricăciunea (διαφθορά), care a intrat în ea prin păcat" (s-a încercat să se citească în loc de διαφθορά – „stricăciune" [nimicire; n.tr.], διαφορά – diversitate, cu privire la următoarele rânduri și la 46, 157A: „dar după ce, prin intrarea păcatului, firea s-a împărțit într-o mulțime de părți..." [*Despre suflet și înviere*, p. 96 – n. tr.]), „va fi risipită din lucruri, atunci va fi sărbătorită în jurul

supranatural-mistică, orientarea ființei spirituale spre o contemplare desăvârșită și nemijlocită a *A-tot-ființei*, a Absolutului, așadar a lui Dumnezeu, se păstrează deplin la ei, și chiar concepția, fundamentală pentru platonism, că orice formă de cunoaștere capătă sens abia prin raportare la această contemplare a „A-tot-ființei celei una", fiind o aluzie incompletă, o reflexie a acestei cunoașteri supreme și, în acest sens, chiar o treaptă premergătoare pe calea urcușului către ea. De aici reiese „interșanjabilitatea", caracteristică pentru platonismul creștin, dintre metafizic-ontologic și supranatural-soteriologic, ambiguitatea anumitor raționamente, realitatea că urcușul spre cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu, creștinește spus, spre fericirea supranaturală, veșnică, pe de o parte ca problemă pur ontologică, este descrisă cu mijloacele învățăturii platonice despre ființă și a metafizicii spiritului (a μετουσία și a ἐπιστροφή*) (spre ex. M.P.G. 44, 885 C–888 A și 46, 172–176), iar pe de altă parte,

lui Dumnezeu o sărbătoare comună... deoarece este pregătită tuturor una și aceeași bucurie și nicio diversitate nu va mai împărți firea rațională la împărtășirea de același bine", 46, 133 C/D. O idee total asemănătoare în M.P.G. 44, 641 B: „Și noi aparțineam sfântului număr de o sută de ființe spirituale. Deoarece, însă, oaia cea una s-a rătăcit de înălțimea pășunii alpine, firea noastră adică..., nu se mai menționează același număr... El a venit... ca numărul creației lui Dumnezeu să devină iarăși exact". Sau 44, 1116 C/D: „Apoi cel mântuit este imaginat iarăși ca «unul» (μονάς) în legătura sa cu Binele cel unu... Partea principală a tuturor bunătăților, ca toți să devina una, recunoscători Binelui celui unu și unic", 44, 1117 D, „până ce toți vor deveni una... și în nimeni nu va mai rămâne vreun pic de rău, iar Dumnezeu va deveni tuturor toate". (Este curios să observăm cum motivul lui „ut omnes unum sint" se mișcă aici foarte aproape de limita interpretării ontologice, origeniste a lui „a fi unul"), sau 44, 1313 A: „Deoarece odată natura răului va trece în neființă, dispărând total din lumea ființei, iar bunătatea dumnezeiască, neamestecată, va cuprinde în sine întreaga fire rațională" (urmează cuvintele citate mai sus: „dacă totul va fi așa... cum a fost la început, când ea nu acceptase încă în sine răul"). În orice caz, acest concept de ἀποκατάστασις, conform căruia răul se nimicește în cele din urmă („dispare total din lumea ființei"), iar puterea sa de atracție se pierde definitiv – oricât de origenist ar suna acest: „totul va fi așa cum a fost la început" –, el se deosebește esențial de κύκλος-ul origenist, în măsura în care aici este vorba despre o stare finală neschimbătoare.

* Participare și (re)întoarcere (n. tr.).

totuși, chiar natural-raționalul ca atare, înclinația spre cunoașterea intelectuală și îndepărtarea de senzorialul pur și simplu, este evaluat ca un moment soteriologic, ca o întoarcere la Logos, către supranatural, ca o treaptă preliminară și „ἀπαρχή" a vederii supranaturale a lui Dumnezeu (spre ex. M.P.G. 46, 364–368, în special 364C și 368 C/D). Și, totuși, ei sunt în stare să evite învățătura, aparent inseparabilă de platonism, despre divinitatea naturală a sufletului, conform căreia atingerea acestei cunoașteri desăvârșite este în același timp apariția ființei propriu-zise a sufletului (ascunsă doar de existența pământească); locul ei a fost luat de înclinația sufletului spre participarea la divin. Unul dintre cele două pericole, derivarea creației din ființa lui Dumnezeu, a fost biruit total de capadocieni acolo unde platonismul îi amenința cel mai mult, și anume în învățătura despre suflet.

Mult mai evidentă, cel puțin cu privire la creația materială și trupească, era în cazul lor cealaltă ispită: derivarea creației dintr-o altă entitate (vezi nota 1 a acestui capitol) și, de fapt, din cauză că ea era un mod de gândire care în mediul lor iranian-dualist se afla acasă. Însă cu atât mai mult sunt ei la adăpost de pericolul ce înclină în această parte, pentru că ideea ca atare, cel puțin cu privire la creația materială, fusese găsită de ei anterior la Origen. Căci pentru Origen, lumea sufletelor este, de fapt, născută mai mult sau mai puțin „din ființa lui Dumnezeu", pe când lumea materială este ceva principial anti-teic în măsura în care trăsătura de „a fi în materie" a sufletelor este în același timp consecință și pedeapsă a îndepărtării lor de Dumnezeu, iar îndepărtarea însăși este concomitent înclinare către lumea materială, schimbătoare, multiplă, ostilă lui Dumnezeu. Așadar, materia înseamnă principial ceva potrivnic lui Dumnezeu, iar în consecință scopul ultim este eliberarea omului de materie, reabsorbirea uman-corporalului în ceea ce este divin-spiritual[48].

[48] Aceasta este valabilă pentru relația sufletului uman cu divinitatea în chestiunea unirii ipostatice la Origen: „Trupul muritor al său și sufletul uman din el, prin aceea că nu au intrat pur și simplu în comuniune cu Dumnezeu, ci au fost uniți cu El și legați de El... au fost transformați în El"; Lieske, p. 122, vezi și p. 125, nota 41. Lieske vorbește pe bună dreptate de „criza monofizită" la Origen (p. 122, nota 27 și 125).

De aceea, cea mai acerbă polemică a lui Grigorie de Nyssa se îndreaptă împotriva învățăturii origeniste despre înclinarea spre materie ca ultimă cauză a păcatului și împotriva concepției conform căreia mutarea omului în lumea materială este urmarea păcatului și a atracției față de materie[49]. Din exprimările sale se observă în mod clar la ce ține el foarte mult: nu vrea să considere nici că existența lumii materiale provine din căderea sufletelor și nici că această cădere își are originea în înclinarea spre materialitate. Căci ambele, răul, împotrivirea față de Dumnezeu, ar însemna să fie făcute oarecum izvoare ale ființei și să fie comparate cu Dumnezeu drept cauze egal îndreptățite ale ființei. El se atașează în această chestiune de Metodiu de Olimp[50] care începuse combaterea origenismului

[49] „Dacă nu se nasc oameni și plante atât timp cât sufletul nu cade în ei de sus, căderea întâmplându-se ca urmare a păcatului, atunci nu ar fi răul cauză a devenirii lucrurilor?" (M.P.G. 46, 116 C [Despre suflet și înviere]). „În zadar unii ca aceștia consideră lucrurile ca venind din atotputernicia lui Dumnezeu, dacă afirmă că lucrurile din lume nu s-au născut prin voința lui Dumnezeu, ci mută cauza lucrurilor într-o cădere păcătoasă, astfel încât viața omenească nu ar fi apărut, dacă răul nu i-ar fi dat imboldul" (46, 117C). „Prin aceasta se dovedește că răul nu este «mai vechi» (mai la început) decât viața" (46, 120 B). Vezi și tot capitolul 28 din *De opificio hominis* (44, 229–233) care este îndreptat *expressis verbis* împotriva lui Origen. Nu în materie se află păcatul. „În natura lucrurilor care ființează nu există un rău independent de voință, prevăzut cu ființă proprie (ὑπόστασις). Toate creaturile lui Dumnezeu sunt bune și niciuna nu este de respins" (46, 372 A). „Nu trupul este cauza patimilor, ci voința care le naște" (46, 528 A/B = 46, 529 A). „Înainte de trup a căzut sufletul în păcat. Căci neascultarea este un păcat al voinței, nu al trupului" (45, 545 B), „cauză a căderii în păcat, temelie și mamă în același timp al tuturor celorlalte rele fiind iubirea de stăpânire (φιλαρχία, năzuința de a fi stăpân unic al său)" (45, 61 B). Dintre toate lucrurile, potrivit firii sale, unul este urât (spune Grigorie de Nyssa în legătură cu întruparea și cu reproșul făcut acesteia că nu s-ar cuveni lui Dumnezeu să coboare în lumea materială), „patima cea rea" (46, 41 A). „Nu există un rău în sine și pentru sine, independent de voință" (45, 32 C). Vezi și 46, 176 B și diferențierea între „πάθος" ca „răutate" și ca „mișcare naturală" la 45, 49 C.

[50] Raționamentul lui Metodiu a fost sintetizat de Fotie în *Biblioteca* sa (cod. 236).

pornind tocmai de la cele două puncte de vedere decisive și fundamentale. Problema lui περὶ αὐτεξουσίου este chiar respingerea explicării origeniste a răului prin materie, problema lui περὶ ἀναστάσεως fiind, însă, despovărarea materiei de reproșul de a fi rea în sine și ideea că scopul ultim al mântuirii ar fi, de fapt, eliberarea din existența materială, trupească. Cuvintele lui Grigorie: „căderea (neascultarea) este urmare a voinței, nu a trupescului" și „orice creatură a lui Dumnezeu este bună și niciuna nu este de respins"[51] sună tocmai ca sinteza uzuală a motivului fundamental al operei unuia cât și a celuilalt. Grigorie se fixează prin aceasta în contextul unei tradiții de școală care merge în timp peste Metodiu până la Irineu și care, cu învățătura irineică despre ἀνακεφαλαίωσις, atinge în mod absolut problema fundamentală a gândirii creștine, și anume taina fundamentală a creștinismului: întruparea lui Dumnezeu. Pornind de aici avea să exprime, astfel, întruparea lui Dumnezeu prin sfințirea omului, iar îndumnezeirea omului prin unirea lui cu Dumnezeu, prin mântuire, pentru ca statutul de creatură al omului să nu fie amenințat, iar existența de sine a creaturii să nu apară ca acel ceva ce trebuie anulat și înfrânt, ci mai degrabă ca acele ceva care are tocmai în relația cu Dumnezeu sens și valoare proprii – iată dezvoltarea învățăturii despre întrupare într-o mistică a unirii lui Dumnezeu cu lumea care cuprinde întreaga creație și în care învățătura despre creație își capătă abia acum sensul propriu. Este o gândire întru totul în spiritul lui Irineu atunci când Grigorie ba pune crearea omului ca element de legătură între creația văzută și nevăzută, materială și spirituală[52], ba, chiar mai specific, pune întruparea, ca atingere dintre divin și uman, în această legătură „cosmică" a unirii profunde dintre elementele opuse ale creației, a pătrunderii a tot ceea ce este creat, cu Divinitatea[53]. În toate aceste expresii pericolul

[51] Vezi nota 49.

[52] Acest motiv al lui „σύνδεσμος" are, firește, o lungă preistorie stoică.

[53] „Ca pământul să nu fie total exclus de la existența spirituală, necorporală, a apărut prin înalta pronie natura umană, în timp ce substanța spirituală și divină a sufletului a fost îmbrăcată cu elementul pământesc... scopul acestei întâmplări este ca puterea mai presus de toate să se slăvească în întreaga creație" (46, 173 B/C).

dualist pare total înlăturat, iar principiul: „nicio creatură a lui Dumnezeu nu este blamabilă" pare să fi fost complet păstrat. Ambele scheme de gândire antică, aflate în opoziție una față de cealaltă, conform cărora realitatea materială este ori ultima, *cea mai periferică* undă ființială a revărsării ființei care emană din realitatea divină și spirituală într-o descindere treptată, ori se află în opoziție ca, principial, celălalt, ca „ne-ființarea" (μὴ ὄν) față de „ființare", de divin și spiritual – ambele fiind de acord în faptul că în desăvârșirea spiritual-umanului și a ridicării sale spre divin materia trebuie ocolită, anihilată, îndepărtată sau transformată

„După înțelepciunea dumnezeiască se unește și se amestecă ceea ce este sensibil cu ceea ce este spiritual, ca toate să se împărtășească în același mod de bine și ca nicio ființă să nu fie exclusă de la ființa supremă" (45, 25 C). „Prin purtare mai înaltă de grijă realitatea spirituală este legată de cea sensibilă ca nimic să nu fie reprobabil în creație și nedemn de comuniunea cu Dumnezeu" (45, 25D). „...ca tot ceea ce este pământesc să fie ridicat la Dumnezeu, iar harul să pătrundă în același mod întreaga creație după ce natura inferioară a fost legată de cea supranaturală" (45, 28 A).

„Cel ce a unit iarăși sufletul luat din el cu propriul trup... acela a legat la modul mai general și substanța spirituală de cea sensibilă, ocazie cu care începutul a avut un efect logic până la sfârșit" (45, 53C; „ἀρχή" (începutul) este, în sensul celor de la 44, 1313 B, 1316 A și 45, 535 A; 45, 80 B/C, firea umană în Hristos ca „ἀπαρχή" a întregii „φύσις" umane).

„Prin amestecul pământescului cu divinul" – vorbindu-se despre crearea omului, 44, 133 B.

„Creația spirituală care trăiește în trup... de aceea a fost adusă la existență de Dumnezeu, Cel care îndreaptă orice creatură către sine, ca schimbarea de pe pământ să nu fie exclusă de la înălțimile cerului, nici cerul întru totul de la ființa pământului, ca în structura umană oricare dintre aceste elemente ale ființei să se împărtășească de proprietățile ființei celuilalt", 44, 1165 C.

„Dumnezeu cel imaterial, invizibil, necorporal după ființă, se coboară, prin οἰκονομία cea de oameni iubitoare, la firea umană ca să aducă la desăvârșire cosmosul", 45, 1180 B/C.

în spiritual, – par să fi fost biruite definitiv în favoarea unei concepții esențial creștine a raportului dintre creator și creatură.

Avem de-a face aici cu consecința atractivă a spiritualismului origenist, care în ciuda a toate prevalează, cu teama antidualistă de a acorda materiei o importanță prea mare, un rol prea independent față de divin și spiritual dacă este înțeleasă ca fiind ceva care veșnic rămâne lângă Dumnezeu? Dar, în orice caz, Grigorie de Nyssa se abate tot timpul de la linia irineică, de la concepția despre uman ca element de legătură între lumea spirituală și cea materială, de la convingerea despre justețea și caracterul definitiv al acestei legături și de la concepția despre întrepătrunderea întregii creații, chiar până la cea din urmă realitate materială, prin puterea îndumnezeitoare a întrupării, care este în același timp o împărtășire de dumnezeire a lumii văzute, revenind mereu la o explicație – pare-se întru totul origenistă – a originii și sensului naturii trupești a omului, care, de fapt, nu consideră materialitatea drept o urmare a păcatului sau un motiv al său (căderea în lumea materială ca pedeapsă pentru orientarea sufletului spre materie, așa cum explică Origen), dar care acceptă o legătură între păcat și materialitate în măsura în care, conform acestei explicații, materialitatea, „înveșmântarea sufletului spiritual cu haina trupului vizibil", a apărut în legătură cu păcătuirea prevăzută de Dumnezeu și în scopul de a trezi în om dorul după întoarcerea la Dumnezeu prin „experiența" (πεῖρα) îndepărtării de El, prin durerea legată de viața trupească și pentru a-l putea mișca spre întoarcere[54]. Imagina tradițională pentru această îmbrăcăminte –

[54] M.P.G. 44, 205 A; 44, 181 C; 44, 189 C; 44, 255 B; 45, 33 D–37 C; 46, 57 C; 46, 372 C; 46, 512 A; 46, 521 C–524 B. Ultimul text citat aici sună astfel: „Dacă am fi așa cum am fost creați la început, nu ne-ar fi fost necesar veșmântul de piele... După ce însă... omul a dobândit în mod liber instinctul animalic și irațional, înțelepciunea lui Dumnezeu, pentru ca atât libertatea naturii să rămână, cât și răul să dispară, a găsit astfel rezolvarea de a-l lăsa pe om în ceea ce el își dorise, ca el să guste răul la care năzuise și să învețe din experiență ce primise în schimbul a ceea ce dăduse" (vezi „experiența" origenistă, πεῖρα, 44, 655 A), „să o ia din nou, în mod voluntar, prin aspirația sa, pe calea fericirii de odinioară".

cunoscuta „îmbrăcăminte din piele" (δερμάτινος χιτών) din capitolul Genezei (3, 21) cu care Dumnezeu i-a înveșmântat pe Adam și Eva după căderea în păcat – sugerează, însă, concepția că această „îmbrăcare" a avut loc abia după căderea în păcat[55]. Și, ca o consecință internă a acestui raționament, îmbrăcămintea dispare odată cu întoarcerea la starea inițială a sufletului[56], ceea ce se și spune ocazional prin cuvinte foarte explicite[57]; dar și acolo unde se ține strâns la realitatea învierii, ca în cazul finalului din *De anima* și *De mortius*, și unde *ex proposito* se vorbește despre starea trupului înviat, se întâmplă că tot ceea ce a fost transplantat din „îmbrăcămintea de piele" irațională (ἄλογον δέρμα) în natura umană (M.P.G., 46, 148 C) este exclus într-un mod atât de decisiv din starea trupului înviat, încât această „stare spirituală și nepătimitoare" (M.P.G. 46, 156 A/B – ἀπαθής spune, firește, încă mult mai mult) devine aproape o spiritualizare totală și o absorbire a materiei în spirit, încât în cele din urmă apare

[55] Așa cum se spune într-adevăr și la 45, 33 B/C: „După ce... primilor oameni li s-a interzis și au fost dezbrăcați de orice fericire, i-a îmbrăcat Domnul pe protopărinții noștri cu veșminte de piele".

[56] „Nimic altceva nu este învierea decât restaurarea stării originare", 44, 633 C (= 46, 156 C), „Natura umană a fost ceva dumnezeiesc înainte de a dobândi înclinația spre rău", 46, 148 A, „monotonă era viața oamenilor", 46, 81 A.

[57] „Omul a pierdut chipul Dumnezeului netrecător și s-a îmbrăcat prin păcat cu chipul trecător al lutului care ne somează să ne dorim cuvântul... ca frumusețea sufletului, odată învelitoarea pământească dată jos, să strălucească din nou. A îndepărta ceea ce este străin înseamnă, însă, a te ridica iarăși spre propria natură, lucru care nu se poate întâmpla altfel decât devenind iarăși așa cum ai fost creat la început", 46, 372 C. La fel și în *De mortuis*: „Este îndreptățit a se crede că noi, dacă trecem prin moarte într-o realitate netrupească, ...dăm jos de pe noi învelitoarea carnală ca pe o mască demnă de dispreț și ne întoarcem la frumusețea proprie ființei în care odinioară am fost formați după chipul arhetipului", 46, 512 A/B. În continuare (B/C) „natura cea simplă și uniformă a intelectului" este opusă „multiplicității trupești" ca fiind ceva străin în care intelectul „se ostenește în viața străină firii".

[58] La fel spre ex. 44, 192 A.

justificat faptul că „tendința spre rău“ este numită ocazional, pur și simplu, „înclinație spre materie“[58].

Consecința naturală care rezultă din această atitudine față de partea trupească-materială a omului este faptul că și în învățătura despre întrupare, pe lângă linia irineică ce vede în aceasta o împăcare și o legătură dintre divin și material, apare o altă concepție care vorbește despre o transformare a omenescului în dumnezeiesc în persoana lui Hristos, despre o dizolvare a omenescului finit în infinitul dumnezeiesc precum un strop de oțet în masa de apă a mării[59].

Grație realizării capadocienilor, este biruită, așadar, definitiv – în măsura în care nu avem de-a face cu o reluare conștientă a învățăturilor origeniste, care poate fi simțită în acest timp doar mai mult ca erezie și îndepărtare de învățătura generală a Bisericii (vezi, legat de această problemă, cap. IX) – concepția neoplatonic-ariană a „construirii“ lumii din Dumnezeu, învățătura origenistă-neoplatonică despre preexistența sufletelor, κύκλος-ul origenist și, înainte de toate, învățătura platonică despre divinitatea originară și intrinsecă a sufletului. Dimpotrivă, ideea fundamentală propriu-zisă și cea mai profundă a platonismului – continuitatea dintre ființa naturală, esențială a sufletului și vocația sa supranaturală, orientarea sufletului, potrivit naturii sale, spre scopul său supranatural – a fost preluată de capadocieni în gândirea creștină și încorporată ei și a devenit un motiv fundamental de gândire al Bisericii Răsăritene. Dar reversul ideii platonic-neoplatonice a emanației creației din Dumnezeu, conform căreia existența creată trebuie considerată drept o realitate divină de-potențată și

[59] „Dacă cineva varsă un strop de oțet în mare, atunci și stropul se transformă în apa mării, în compoziția apei mării“, 45, 1221 D. „Dacă trupul se preface în marea nemuririi...“, 45, 1224 A. „Firea omenească în Hristos, transformată din trupesc și formată în netrupesc“, 45, 1253 B/C „devine ceea ce este Dumnezeirea“, 45, 1276 C. „El a pătruns întreaga omenitate cu lumina sa proprie, prin legătura cu El însuși, făcând-o ceea ce El însuși este“, 46, 1021 D. Vezi și 45, 705–708 și 45, 729 C. Vezi și cap. VII, nota 6.

„căzută“, nu este încă biruită: și anume, concepția că desăvârșirea creaturii ar fi de căutat în încetarea totală a propriului tip de ființă creată și în re-absorbirea în divinitate, într-o transformare în divinitate.

Sensul propriu-zis originar al ideii de re-absorbire în Dumnezeu și de unire ontologică trebuie căutat în faptul că ea vizează reîntoarcerea și re-anihilarea actului emanației din Dumnezeu, concretizat odinioară în separarea ontologică de El – așadar, acea „cădere“ a ființelor spirituale din unitatea primordială în Dumnezeu; iar de acest motiv nu au reușit nici capadocienii să se elibereze total. Nu în sensul că nu s-ar fi străduit în mod serios să valorifice în învățătura despre întrupare și mântuire față de spiritualismul origenist motivul irineic-metodian al legăturii și împăcării dintre realitatea materială creată și cea spirituală dumnezeiască; totuși, există mereu tendința de a pune în locul transfigurării creației prin Dumnezeu și în Dumnezeu o absorbire a creatului de către divinitate și de a concepe „îndumnezeirea“ omului în mântuire nu ca o pe ridicare a omului la Dumnezeu, ci ca pe o dispariție și ca o stingere a umanului în fața divinității. Această tensiune dintre o atitudine care izvorăște din platonism și este unilateral spiritualistă și înțelegerea creștin-ortodoxă a creatului în sensul formulării lui Irineu și, ca urmare a acesteia, o anumită „atârnare“ de partea „monofizită“, au transmis-o ei, întemeietorii teologiei ortodoxe, mai departe gândirii răsăritene.

VI. DISPUTA HRISTOLOGICĂ ŞI GÂNDIREA GREACĂ

Dacă omului antic, care se mişcă printre formele conceptuale şi categoriile gândirii greceşti religioase, i se pune în faţă învăţătura „Hristos, Mântuitorul, pe care creştinii îl mărturisesc, este în acelaşi timp Dumnezeu şi om" înseamnă oare aceasta pentru el neapărat alternativa: Dumnezeu care ia chip de om sau om care a devenit Dumnezeu? Sau, cu alte cuvinte, este vorba aici de o teofanie sau de o apoteoză? Ambele i-ar fi familiare, atât

> *Hac arte Pollux et vagus Hercules*
> *Enisus arces attigit igneas,*
>
> (Horaţiu, *Ode*, III, 3)

adică îndumnezeirea prin forţa proprie a omului virtuos, cât şi strigătul de uimire la vederea unei întâmplări minunate, a unor acţiuni care par a fi supraomeneşti: „zeii au luat chip omenesc şi au coborât la noi"[1], adică adorarea omului sublim ca ἐπιφανὴς θεός. O formulă sau cealaltă, un aspect sau altul va fi preferat în funcţie

[1] „Zeii, asemănându-se oamenilor, s-au coborât la noi", *Faptele Apostolilor*, 14, 11.

de faptul dacă divinul este considerat mai mult decât împlinirea și încoronarea supremă a umanului desăvârșit, la care omul poate ajunge, când el pur și simplu atinge și realizează doar ceea ce este sădit și prefigurat în ființa proprie. Sau, dacă este considerat ca principial celălalt, acel *dincolo*, care, din înalt, se află mult deasupra sferei umane, pământești, esențial nedesăvârșită și „antiteică", încât să poată, de fapt, să se pogoare la această sferă inferioară, da, să poată apărea în chip de om, dar numai cu scopul ca umanul, dezbrăcat de ființa sa propriu-zisă, să trebuiască să fie prefăcut în divinul mai înalt, dar numai dacă vrea să se ridice spre divin și să se unească cu el.

Fără doar și poate, este de recunoscut faptul că, prin stabilirea pur și simplă a alternativei, cele două erezii, polar opuse una celeilalte, nestorianismul și monofizitismul, există deja principial. Dar este într-adevăr corect faptul că cele două erezii sunt reductibile și din punct de vedere istoric la aceste două posibilități antice-păgâne de formulare a raportului dintre divin și uman, divin și imanent – că în ele se exprimă în forma unei erezii creștine ambele aspecte sub care gândirea greacă poate înțelege raportul dintre divinitate și umanitate? Pot fi ele – istoric vorbind – absolut înțelese dintr-o alternativă care iese la iveală în gândirea elină, religioasă și care ține de domeniul concepției asupra lumii? Căci se ține cont în polaritatea acestor două concepții eretice cu privire la taina fundamentală a creștinismului de expresia mentalității naționale a spiritului siriac realist-rațional, raționalist și al celui copt, orientat mistic, care, pe de altă parte, păstrează în sine tradițiile vechi-egiptene, religioase. Oare nu este fals ca în opoziția dintre nestorianism și monofizitism să se introducă o alternativă ce rezultă din gândirea elină?

În orice caz, este important faptul că în polaritatea ereziologică nestorianism-monofizitism se exprimă polaritatea geografic-istorică Siria-Egipt, adică a centrelor lor culturale Antiohia-Alexandria și că nestorianismul continuă să existe aproape exclusiv în mediul siriac (și în spațiul misionar al său), monofizitismul în lumea coptă, în timp ce nestorieni și monofiziți greci nu există

deloc. Faptul că în spațiul antiohian-sirian, pe de o parte, în spațiul egiptean, pe de alta, națiunile autohtone se impun din ce în ce mai mult față de elementul grec, este dovedit de afirmația lui Aponius, ca să cităm doar un martor tipic (dacă mai era nevoie de acesta dincolo de bogata dezvoltare a scrierilor creștine în aceste limbi), afirmație făcută în comentariul său la *Cântarea Cântărilor*, redactat în jurul anului 400, așadar cu puțin timp înainte de apariția celor două erezii, potrivit căreia există în oikumene cinci limbi dominante – ebraica, siriaca, greaca, latina și egipteana (citat după Harnack, *op. cit.*, II, 94). Ebraica este enumerată aici, firește, înainte de toate, ca limbă a *Vechiului Testament*. Dar faptul că siriaca și copta sunt puse pe aceeași linie cu greaca și latina ne face să înțelegem importanța acestor specifice naționale pentru spațiul sirian, respectiv egiptean. Nu trebuia, pur și simplu, să se exprime în polaritatea ținutei intelectuale a acestor două centre culturale opoziția ambelor specificități naționale, negrecești, determinante?

Și totuși, față de o astfel de asociere a ambelor direcții eretice, într-un caz, cu particularitatea modului de gândire siriac, în celălalt, cu cel copt, trebuie să ne facă suspicioși aprecierea că monofizitismul, la fel ca nestorianismul, a putut pune piciorul în Siria numai că nu a putut să se răspândească atât de mult în Răsărit ca acesta (firește, și monofizitizarea Armeniei poate fi pusă într-un anumit grad pe seama legăturii sale cu mediul siriac, în așa fel încât chiar aici ar fi avut loc o anumită iradiere și influență orientală). Și că, pe de altă parte, tocmai monahismul copt a reprezentat focarul opoziției față de spiritualismul platonizant alexandrin, într-atât încât reprezentanții antropomorfismului s-au recrutat din cercurile monahismului copt autohton. Polaritatea intelectuală între Alexandria și Antiohia, care se exprimă în ambele erezii și care este deja prefigurată în școlile catehetice creștine ale ambelor orașe[2], probabil

[2] Tendința spre ἀλληγορικόν, spre interpretarea spiritualistă, speculativ-mistică, pe de o parte, spre ἱστορικόν, spre metoda istorico-filologică, pe de altă parte, caracterizează ambele școli, așa încât antiohienii le reproșează alexandrinilor neglijarea sensului literal al Sfintei Scripturi, alexandrinii antiohienilor așa-numitul

nu se explică din ţinuta intelectuală a copţilor de aici, a sirienilor de acolo, ci din spiritul şi modul de gândire care a dominat ambele centre culturale şi care erau în mod esenţial greceşti. Ambele, Alexandria şi Antiohia, au fost ctitorii noii ere din care a început elenizarea teritoriilor diadohilor, iar pentru cât de elenistic a fost mediul alexandrin, cea mai bună dovadă (abstracţie făcând importanţa pe care Alexandria a avut-o pentru întreaga cultură elenistică) este influenţa elenizatoare pe care acest mediu l-a exercitat asupra iudaismului alexandrin; căci aici nu este vorba doar de păturile superioare şi de cei care au o cultură mai înaltă, ci de o parte a păturilor inferioare, comerciale, meşteşugăreşti, a populaţiei acestui oraş universal. Şi tocmai aici a apărut Septuaginta ca dovadă grăitoare a elenizării iudaismului alexandrin. În ceea ce priveşte Antiohia, tot Harnack citează poemul lui Isaac din Antiohia, în care acesta o numeşte, încă în secolul al V-lea, „frumosul oraş al grecilor", precum şi o omilie a lui Ioan Hrisostom care spune despre populaţia rurală din preajma Antiohiei că, chiar dacă vorbeşte o altă limbă, mărturiseşte, totuşi, aceeaşi credinţă (Harnack, *op. cit.*, p. 133). Iar activitatea misionară a patriarhului antiohian este caracterizată de Harnack prin următoarele cuvinte: „Aceasta a fost caracteristica înaltului episcop antiohian în timpurile de demult, şi anume că el, interesat de misiune şi chiar uitându-se până în Mesopotamia, a avut grijă doar de răspândirea creştinismului grec sau a făcut prea puţin pentru sădirea unui creştinism naţional-sirian. Aici a intervenit Edesa" (II, 134). Aşadar, trebuie să luăm în calcul posibilitatea că apariţia nestorianismului aici, a monofizitismului acolo, trebuie să aibă ca explicaţie ţinuta intelectuală deosebită a grecităţii ambelor oraşe, direcţia specială şi coloratura pe care gândirea şi filosofarea greacă, religia şi concepţia elină despre lume, le-au avut în fiecare dintre aceste două oraşe – aşadar, în fine, polaritatea modul de gândire grec.

„Ἰουδαϊσμός", adică o interpretare prea literal-istorică – spre exemplu, raportarea profeţiilor lui Isaia exclusiv la eliberarea din robia babiloniană fără a se referi la timpul mesianic din urmă.

VII. NESTORIANISMUL

Pentru a putea lua mai întâi în discuţie mediul antiohian şi pentru a clarifica relaţia sa cu nestorianismul, trebuie să admitem că Nestorie însuşi a fost sirian*. După alte izvoare, era persan[1]. Dar asta nu înseamnă că orientarea sa intelectuală este pronunţat siriacă, pentru că şi alţi sirieni (mai ales, fireşte, provenind din apropierea Antiohiei) nu s-au integrat în totalitate doar în mediul antiohian şi în cultura sa grecească, ci au ajuns, prin Antiohia, până la Constantinopol, ca, spre exemplu, Severian din Gabala şi Antioh din Ptolemais, care s-au remarcat în capitală ca îndrăgiţi oratori la diferite festivităţi (deşi la cel din urmă se mai putea

* Sirian nu are legătură în această epocă cu elementul arab actual. Prin sirian trebuie să se înţeleagă acel element semit, de expresie siriacă – dialect târziu al limbii aramaice. Siriaca este o limbă a cărei cultură a fost aproape în totalitate de expresie creştină. Vezi în acest sens: Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922. În domeniul siriacologiei aceasta este încă o lucrare nedepăşită (n. tr.).

[1] Această afirmaţie trebuie înţeleasă, probabil, în sensul că părinţii săi erau sirieni fugari din Persia. În acest sens, şi sirianul Afraate este numit „înţeleptul persan", iar şcoala Sfântului Efrem, care, după pierderea oraşului Nisibis din anul 363, s-a mutat de pe teritoriul persan pe teritoriu sirian, la Edesa, este numită „Şcoala perşilor".

observa pronunția necizelată a sirianului[2]), așa cum și chemarea Sf. Ioan Gură de Aur pe scaunul constantinopolitan indică faptul că în capitală erau ascultați cu plăcere oratori care-și făcuseră un nume în Antiohia, unde, la școala lui Libanius, păgâni și creștini dobândeau o pregătire retorică excelentă. Faptul că și cu Nestorie s-a întâmplat același lucru – a fost chemat pe scaunul arhiepiscopal al Constantinopolului în anul 428 de către împăratul Teodosie după ce devenise deja celebru ca predicator în Antiohia – dovedește suficient că originea sa siriană nu a fost decisivă pentru modul lui de gândire, ci lumea antiohiană în care și-a început cariera ca adult, după ce își petrecuse tinerețea în Germaniceia pe Eufrat.

Căci nestorianismul, adică doctrina eretică pe care el a luat-o cu sine în capitală, unde a și vrut să o răspândească, a existat în Antiohia chiar înainte de el[3]. Chiar Diodor din Tars, celebrul teolog antiohian, profesorul lui Ioan Gură de Aur și al lui Teodor de Mopsuestia, tăgăduia îndreptățirea expresiei Născătoare de Dumnezeu (θεοτόκος), motiv pentru care deja un Apolinarie al Laodiceii l-a atacat; după toate probabilitățile, chiar remarca lui Grigorie de Nyssa din scrisoarea care vorbește despre călătoria sa în Antiohia face referire la Diodor din Tars[4].

---

[2] Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, III, p. 363.

[3] Aici este aceeași situație ca în cazul arianismului, și anume că o erezie izbucnește abia atunci, adică devine conștientă ca erezie, când este transplantată dintr-un mediu în care a fost propovăduită până atunci fără a fi contestată într-altul, care ori se arată străin față de această concepție ori, ca în cazul Alexandriei, a înfrânt-o deja în interior.

[4] M.P.G. 46, 1024 A. Este extrem de semnificativ în ce context apare această remarcă. Firește, antiohienii au dreptate în lupta lor împotriva apolinarismului, iar asta a dus și la faptul că erezia concepției lor nu a ieșit mult timp atât de clar în evidență. Inițial, apolinarismul, prin accentuarea dumnezeirii Logosului, a putut părea un tovarăș de nădejde împotriva arianismului. Dar, curând, chiar Capadocienii au fost nevoiți să se întoarcă împotriva acestui tovarăș compromițător, a cărui hristologie îi devaloriza poziția antiariană, asociindu-l unei erezii inacceptabile. Legat de această situație sunt scrise cuvintele introductive ale lucrării lui

Teodor de Mopsuestia a dezvoltat mai apoi învățătura despre cele două persoane care, prin sălășluire și „după binevoire",

---

Grigorie de Nyssa împotriva lui Apolinarie: „Să examinăm ceea ce ne aduce învățătura lui Apolinarie Sirianul. Înmulțirea oilor sau diminuarea lor, adunarea celor rătăciți sau împrăștierea celor adunați, întărirea sau distrugerea dogmelor de până acum?", M.P.G. 45, 1125. Este o îndepărtare de Apolinarie din cauza hristologiei sale, oricât de simpatică le-ar fi fost inițial combaterea arianismului practicată de el. La rândul lor, ei accentuează acum că Hristos trebuie să-și fi asumat întreaga omenitate, suflet și trup, și că învățătura apolinaristă despre asumarea trupului sau a trupului și a părții inferioare a sufletului fără sufletul rațional, mai înalt, al cărui loc avea să îl ia dumnezeirea Logosului, nu este o înomenire, ci doar o întrupare a Logosului (din punctul de vedere al istoriei ideilor este important că Apolinarie afirmă în acest context starea fundamentală de păcătoșenie a omului și aduce ca argument împotriva asumării unei firi umane integrale faptul că „este imposibil ca în gândurile umane să nu fie niciun păcat". Bardenhewer, III, p. 286). Dar în același timp ei accentuează atât de puternic acceptarea omenității în Dumnezeu, dispariția omenității în Dumnezeu, încât, adesea, li s-a reproșat un anume monofizitism; chiar și scriitori mai noi fac asta, ca, spre exemplu, Holl în cartea sa: *Amphilochius von Ikonium*, 1904, p. 195, vezi aici Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, München, 1925, pp. 66 și 75. În afară de textele citate din Grigorie de Nyssa la nota 50 de la capitolul V, mai pot fi indicate următoarele afirmații: „înainte ca și ea" (firea omenească), „să se prefacă în dumnezeiască...", M.P.G. 45, 705 A; „legat de divin, (omenitatea) nu mai rămâne în limitele și în determinările ei ontologice. Teoretic, însă, proprietățile naturilor rămân separate", 705 B. Ultimele două texte se referă, firește, la Hristos cel transfigurat. Vezi și Grigorie de Nazianz, M.P.G. 36, 424 C. Așa se face că, pe de o parte, Apolinarie le reproșează tot timpul învățătura despre „doi fii" (împotriva acestui reproș este îndreptată aproape în totalitatea ei combaterea apolinarismului din scrisoarea lui Grigorie de Nyssa adresată lui Teofil al Alexandriei, M.P.G., 45, 1268–1277), iar ei, imediat ce apar în mediul antiohian, sunt considerați drept apolinariști, așa cum s-a întâmplat cu Grigorie de Nyssa în timpul călătoriei sale în Antiohia (același lucru i s-a întâmplat cu câțiva ani înainte lui Vasile cel Mare; vezi cu privire la aceasta Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, vol. I, p. 20; vezi cu privire la Grigorie de Nazianz a sa *Or.* XXII, *De pace* 2). Ca urmare a acestei situații este redactată cea de-a treia scrisoare a lui Grigorie de Nyssa (M.P.G. 46, 1016–1024, de către Lietzmann, p. 75 amintită doar pe scurt). El se plânge foarte mult de „cei care fac sofisme inutil", cărora nu le este suficient că el, asemenea lor, recunoaște ca dumnezeiești trei

devin una[5], dar în aşa fel încât persoana desăvârşită dumnezeiască şi persoana desăvârşită omenească rămân fundamental separate

---

persoane al Sfintei Treimi (căci lupta împotriva păgânilor, a iudeilor şi arienilor, împotriva tuturor care tăgăduiesc dumnezeirea Fiului şi a Duhului Sfânt, este îndreptăţită, 1017 B/C). Dar aceştia „ce motiv întemeiat au ei, ei care sfâşie cămaşa necusută şi atribuie numele Domnului celui al lui Pavel şi Chefa („Iisus este numele omului asumat, aşa cum numele lui Petru şi al lui Pavel este al apostolilor", spune Teodor de Mopsuestia, M.P.G. 66, 985 C) să declare inacceptabilă comuniunea cu cei care cinstesc ca Dumnezeu pe Hristos?" M.P.G., 46, 1017 D–1020 A. Apoi, sintetizând ideile principale pe care le întrebuinţează în polemica dusă împotriva lui Apolinarie pentru a se detaşa de el în mod categoric, întreabă în cele din urmă: „Dacă noi invocăm şi mărturisim aceasta că Hristos este puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu... cu ce greşim noi prin asta şi din ce cauză suntem urâţi?" 46, 1024 A. Evident, prin formula care consideră întru câtva omenitatea lui Hristos ca organon al activităţii sale dumnezeieşti, se înţelegea în Antiohia apolinarism. Apoi le reproşează antiohienilor tot ceea ce el, la rândul său, găseşte greşit la ei: negarea îndreptăţirii numelui de θεοτόκος, întrebuinţarea numelui de ἀνθρωποτόκος (46, 1024 A, vezi Weigl, p. 20), exegeza literală, pe care el o ilustrează în cazul câtorva exemple absurde care toate, în fond, duc la interpretarea literală şi realistă a promisiunilor profetice: „o mie de ani de viaţă de plăceri, reluarea jertfelor sângeroase iudaice, înnoirea Ierusalimului pământesc", 46, 1024 B. Este indignarea elevului care studiază metoda alegorică, origenist-spiritualistă, faţă de raţionalismul antiohian, care răzbate aici din Grigorie de Nyssa. Şi totuşi, el a fost catalogat ca apolinarist în Antiohia, el, căruia nu i se poate reproşa nimic de acest fel (aşa cum şi Grigorie de Nazianz spune despre apolinarişti în scrisoarea 101: „ne insultă prin faptul că spun că noi am fi tovarăşii lor de credinţă", M.P.G. 37, 176 B) şi i s-a refuzat comuniunea bisericească (deoarece, evident, la aceasta se face aluzie prin: „declară comuniunea ca inacceptabilă" 46, 1020 A şi „înălţarea unui altar împotriva celuilalt", 46, 1024 B). Nimic nu arată mai limpede cât de clar conturat era nestorianismul în Antiohia în jurul anului 380 ca realitatea ce ni se revelează în această scrisoare şi anume că hristologia Capadocienilor, a adversarilor apolinarismului, pare acolo şi este respinsă drept apolinaristă simultan cu respingerea expresiei θεοτόκος, a cuvântului în jurul căruia disputa nestoriană s-a inflamat. Nimic nu arată şi mai clar poziţia intermediară a Capadocienilor între cele două teze extreme hristologice, antagonice. Cercetarea fundamentelor spirituale ale apolinarismului ar reprezenta o temă în sine; aceasta ne-ar duce însă (abstracţie făcând faptul că vrea să fie pur şi simplu o antiteză faţă de concepţia antiohiană a Celor doi Fii pe care chiar Pavel de Samosata a împărtăşit-o) pe tărâmul gnosticii, spre motivul mijlocitorului, care,

una de cealaltă. Hristos, omul, cu totala sa lipsă de păcat, cu desăvârşirea voinţei sale morale, a meritat ca Logosul divin, a doua

---

el însuşi, este o fiinţă intermediară, constituită din divin şi uman, dar nici om întreg şi nici Dumnezeu total (M.P.G. 45, 1128 A/B; 45, 1176 B) şi în cercul de idei al „omului pogorât din cer" (M.P.G. 45, 1136 C; 45, 1180 C). Atanasie nu greşeşte când atribuie apolinarismului gândire maniheistă (vezi Weigl, p. 95). Fireşte, s-ar putea obiecta că şi arianismul a reprezentat în hristologia sa concepţia apolinaristă, conform căreia Logosul ar fi luat în Hristos locul sufletului omenesc, dar nu şi-ar fi asumat un suflet omenesc împreună cu un trup omenesc; este însă cu totul şi cu totul altceva dacă, într-un caz, Logosul arian, adică o fiinţă spirituală – fie şi prima – între altele, ia trup asemenea celorlalte (ceea ce nu este prea departe de sălăşluirea sufletului uman în trupul omenesc), în celălalt caz, dumnezeirea însăşi, cea de-a doua persoană dumnezeiască, de o fiinţă, ia trup (sau posedă unul de la bun început), care prin aceasta cade singur chiar din natura corporalităţii, din sfera imanentului şi este un „trup ceresc". Pe cât de asemănătoare sunt cele două formule, ca enunţ, de punctul de vedere hristologic, pe atât de diferit este duhul care vorbeşte din cele două în concepţia metafizică – un exemplu grăitor în acest sens este faptul că abordarea acestor chestiuni din perspectivă pur teologică şi istorico-dogmatică, fără luarea în considerare a substratului istorico-spiritual, poate surprinde doar într-un mod nesatisfăcător importanţa propriu-zisă, stările de spirit şi energiile care operează aici. De aceea, nici faptul că Chiril din Alexandria s-a bazat pe o formulă a lui Apolinarie, fiind de părere că este a lui Atanasie (μία φύσις τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένη, „répétait-il (Chiril), croyant redire un mot d'Athanase, mais s'exprimant an réalité dans la langue d'Apollinaire [repeta (Chiril), crezând că face cunoscut un cuvânt al lui Atanasie, dar exprimându-se în realitate în limba lui Apolinarie]" spune Amann, *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, XI, 94 în articolul: Nestorie: vezi însă Weigl, 156/157 şi 159), nu ne oferă, totuşi, posibilitatea de a cataloga în general întreaga concepţie apolinaristă ca forma de expresie propriu-zisă, consecventă şi genuină a concepţiei greceşti despre creştinism ca religie, aşa cum face Harnack. Vezi nota 7 de la cap. IX.

[5] „După sălăşluire şi binevoire". După M.P.G. 66, 972–976, „sălăşluirea după binevoire" este unul dintre modurile de sălăşluire alături de cel „potrivit fiinţei" şi de cel „potrivit potenţei". Aceste două moduri de sălăşluire a lui Dumnezeu nu se limitează doar la fiinţe individuale, ci se referă la tot, chiar la lucrurile neînsufleţite, căci Dumnezeu este prezent peste tot cu fiinţa Sa şi cuprinde totul prin lucrarea Sa. Aşadar, o sălăşluire care se referă doar la câţiva oameni sfinţi şi în sensul cel mai deplin doar la omul cel unul ales, care chiar devine prin asta „fiu al lui Dumnezeu", poate fi doar o „sălăşluire după binevoire". Teodor a conturat,

Persoană dumnezeiască, să se sălășluiască în El în mod perfect și să-i pătrundă întreaga ființă[6], astfel încât să poată fi considerați una, așa cum harul lui Dumnezeu și vocația vieții veșnice le primesc toți aceia pentru care Dumnezeu prevede că voința lor morală merită[7]. Apoi, această „binevoire ca în cazul Fiului"[*] este doar cea mai desăvârșită și mai înaltă formă a prezenței lui Dumnezeu în om prin harul Său, fapt ce este exprimat altminteri de către Teodor

---

așadar, pentru prima dată formula pentru învățătura ce continuă să existe în Evul Mediu cu privire la acel *de modis essendi Deum in rebus*, și anume *per essentiam, per potentiam (per praesentiam), per gratiam* (vezi: Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 3). Numai că nu a ținut cont de ceea ce Toma spune la sfârșitul articolului citat: „Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem [Există, totuși, un alt mod special al existenței lui Dumnezeu în om prin unire"; n. tr.]. Pentru procedeul său teologic, total raționalist, este semnificativ faptul că unirea divinului cu omenitatea în Hristos poate fi pentru el doar unul din modurile raționale inteligibile ale sălășluirii. Aceeași convingere raționalistă că tainele credinței trebuie să fie reductibile la formule stricte, logice, l-a dus la conceptul însuși de sălășluire. „Afirmația că ar avea loc o unire după fire este valabilă doar la lucrurile de aceeași fire, dar la lucrurile de firi diferite este falsă și amestecă ceea ce este esențial diferit", M.P.G. 66, 1013 A. Nu există, așadar, un al treilea mod de unitate între „a fi una după natură", între unitatea după ființă și relația de sălășluire existentă între ființe diferite ontologic; ca urmare, unirea dintre firea divină și cea umană trebuie să fie unul din modurile de sălășluire. Vrând, nevrând, Teodor a acceptat că, pe baza sălășluirii, s-ar mai putea, totuși, vorbi în Hristos și despre o persoană la fel de bine ca și despre două, în funcție de faptul dacă se accentuează unitatea morală sau dualitatea ontologică.

[6] Despre voința morală, „πρόθεσις"-ul (scopul/planul) omului Hristos, independent de har și de sălășluirea dumnezeiască, tratează Teodor la M.P.G. 66, 976 D, 977 B, 986 A/B și 989 D, iar la 66, 986 B spune chiar: „potrivit faptului că el pre-știa cât de moral va fi el alcătuit, Logosul divin s-a unit cu el (omul Hristos) chiar la nașterea sa".

[7] Așa explică Teodor cuvintele: „pe cel chemat după voia Lui (a lui Dumnezeu, adică)". Rom. 8, 28, „Intenția (morală) a lor" (statura lor morală) – spune el – „a cunoscut-o Dumnezeu mai înainte și de aceea i-a și chemat", M.P.G. 66, 832 A.

[*] Mt. 3, 17; 12, 18; 17, 5; Mc. 1, 11; 2 Pt. 1, 17 (n. tr.).

într-un mod cu totul și cu totul deschis[8]. El era supus ispitei[9], dar nu păcatului, deoarece dumnezeiasca sălășluire a întărit voința orientată spre bine și a făcut-o imuabilă[10]. Iar El a câștigat această condiție pentru noi toți, pentru toți, adică pentru cei ce dobândesc harul lui Dumnezeu, viața veșnică și întărirea în bine prin El. Căci mântuirea este împărtășirea de nemurire și de nepăcătuire, nu eliberarea de păcatul strămoșesc. Nu există un păcat strămoșesc (Teodor a scris o lucrare proprie împotriva învățăturii despre păcatul strămoșesc, vezi: M.P.G. 66, 1005 și urm.) și nici nu este adevărat că moartea a fost impusă ca pedeapsă tuturor din cauza păcatului lui Adam. Omul este potrivit naturii sale muritor, așa cum și voința umană este, potrivit naturii sale, capabilă de păcat[11]. Ceea ce Hristos a câștigat pentru sine și pentru noi este tocmai o schimbare a naturii umane, o nouă κατάστασις (stare) în care noi dobândim deopotrivă nemurirea și nepăcătuirea[12], așa cum lipsei

[8] M.P.G. 66, 976 B/C.

[9] M.P.G. 66, 991-993.

[10] M.P.G. 66, 989 D–992 A. Și aici, ca motiv al sălășluirii și al întăririi voinței în bine care rezultă din sălășluire, se accentuează iarăși: „i s-a păstrat nealterată puritatea morală a voinței Sale; căci Dumnezeu a cunoscut de la bun început cum va fi el alcătuit din punct de vedere moral".

[11] „Deoarece noi, prin statutul nostru de muritori, am ajuns în condiția de a fi înclinați spre păcat...", M.P.G. 66, 913 B; 66, 800 C–801 B.

[12] „Apoi, eliberarea din moarte va face nu doar ca noi să înviem, ci chiar să fim demni de viața veșnică. De aceea, vom fi eliberați și din starea de păcătoșenie, devenind neschimbători prin harul Duhului". M.P.G. 66, 820 A. Aceste două momente, care sunt numite și altundeva împreună (66, 800 A; 66, 805 A; 66, 808 C), sunt sintetizate de Teodor prin calificativul de „nemurire" și îl pune pe picior de egalitate cu „înfierea lui Dumnezeu". „În general, el (Pavel) numește nemurirea înfierea lui Dumnezeu (Rom. 8, 19), deoarece consideră nemurirea proprietate a ființei care trebuie să revină fiilor lui Dumnezeu", M.P.G. 66, 825 D. Chintesențial aici este că se vorbește despre o nouă „stare" (κατάστασις) pe care Hristos a dobândit-o și pe care noi o dobândim prin el, nu de o apocatastază (în sens origenist), de o „restaurare" a stării care ar fi de fapt cea potrivită naturii omului. Diferența de apreciere a ceea ce este firescul pentru om, reprezintă deosebirea caracteristică dintre nestorianism și modul de gândire origenist-platonician.

de păcat a lui Hristos i-a urmat ca răsplată acordarea nemuririi pe care el a câştigat-o atât pentru el, cât şi pentru noi toţi[13]. În acest sens, nemurirea (ἀφθαρσία)* poate fi numită şi pace eternă, deoarece lupta părţilor inferioare ale sufletului şi ale trupului împotriva duhului, disputa internă din om, încetează în această stare[14].

Aşadar, vedem că nestorianismul era configurat deja în Antiohia în toate privinţele înainte de Nestorie, chiar şi în ceea ce priveşte legătura sa cu pelagianismul[15]. Văzut din exterior, a devenit erezie, fireşte, abia în momentul când Nestorie a vrut să impună populaţiei din Constantinopol această concepţie nativ antiohiană şi prin asta a atras după sine intervenţia patriarhiei alexandrine, polul opus al poziţiei intelectuale antiohiene. Cu siguranţă că nimeni nu a formulat această concepţie atât de tranşant ca Teodor; că era dominantă în general în Antiohia, cea mai bună mărturie este faptul că însăşi hristologia Sf. Ioan Gură de Aur, oricât s-a străduit el să-şi construiască învăţătura înainte de toate pe Sfânta Scriptură şi pe învăţătura tradiţională a Bisericii, nu poate nega anumite caracteristici antiohiene ca, spre exemplu, evitarea expresiei θεοτόκος[16]. Iar că această concepţie a existat în Antiohia cu mult timp înainte o dovedeşte învăţătura lui Pavel de Samosata. Chiar

[13] „El spune" (anume Pavel, Evrei 2, 10) „că Logosul divin l-a desăvârşit prin pătimire pe omul asumat de el, pe care l-a şi făcut Începătorul Mântuirii, încât mai întâi el însuşi să devină vrednic de mântuire şi abia apoi să se facă celorlalţi cauză pentru aceasta", M.P.G. 66, 985 C.

* Sensul principal este de incoruptibilitate, dar înseamnă şi perenitate, trăire fără sfârşit, eternitate, nemurire, sens preferat de autor (n. tr.).

[14] „Aceasta înseamnă «pace» (Rom. 5, 1), deoarece el (Pavel) a spus mai sus că în cazul muritorilor, potrivit naturii lor, ar exista un război, deoarece păcatul se opune voinţei sufletului; aici spune el că omul este eliberat de această neputinţă a sufletului", M.P.G. 66, 821 A.

[15] Legătură care îşi găseşte expresia în prietenia dintre Teodor şi Iulian de Aeclanum. [Despre Iulian de Aeclanum vezi lucrarea lui Josef Lössl, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Brill, Leiden, 2001 – n. t.].

[16] Vezi în acest sens Bardenhewer, III, p. 357.

dacă el a profesat-o într-o formă atât de extremă, încât Teodor, pe bună dreptate, a putut să protesteze faţă de compararea învăţăturii sale cu cea a lui Pavel de Samosata[17], ideea fundamentală la ambii era, totuşi, aceeaşi: Hristos, omul, în care sălăşluieşte Logosul, nu în mod real, ci prin ştiinţă şi participare[18], este unit cu dumnezeirea Logosului prin aceea că voinţa sa este întru totul în armonie cu voinţa dumnezeiască şi se odihneşte total în voinţa dumnezeiască[19]. Asta le era întru totul clar şi adversarilor învăţăturii antiohiene, apolinariştilor, de vreme ce făceau ca scrierile lor dogmatice, în care combăteau şcoala antiohiană şi pe care se îngrijeau să le publice sub nume fals ca opere ale unor celebri scriitori bisericeşti din trecut, să circule de preferinţă ca opere ale lui Grigorie Taumaturgul, marele adversar al lui Pavel de Samosata.

Faptul că modul de gândire nestorian din Antiohia a rezultat din atitudinea spirituală a grecităţii antiohiene şi nu are nimic de-a face cu sirianitatea iniţială, îl arată şi poziţia luată de diferitele teritorii faţă de învăţătura nestoriană. Patriarhul Antiohiei, Ioan, l-a apărat la început pe Nestorie, iar combaterea anatematismelor pronunţate de patriarhul Alexandriei împotriva lui Nestorie e o misiune pe care i-a încredinţat-o lui Teodoret de Cir, un antiohian nativ, aflat pe culmile educaţiei greceşti de atunci, care devenise episcop al unui oraş sirian din vecinătatea Antiohiei. Iar după ce însuşi scaunul antiohian s-a supus deciziilor Sinodului de la Efes, au existat teritorii, în special cele care se aflau în dependenţă

[17] „Angelus diaboli est" – spune Teodor – „Samosatenus Paulus, qui purum hominem dicere praesumpsit Dominum Jesum Christum et negavit existentiam divinitatis Unigenti, qui est ante saecula", M.P.G. 66, 1011 A [„înger al diavolului este Pavel de Samosata care spune că Domnul Iisus Hristos este om simplu şi neagă existenţa dumnezeirii Celui Unu Născut care este înainte de toţi vecii" – n. tr.].

[18] „Nu după fiinţă, ci prin învăţare şi împărtăşire".

[19] „A avut o voinţă cu Dumnezeu". Diferenţa dintre Teodor şi Pavel constă în faptul că Pavel considera Logosul însuşi, Cel care sălăşluieşte în Hristos, nu a doua persoană dumnezeiască, ci un atribut sau putere a lui Dumnezeu („ca raţiunea în om") – la care se referă *negavit existentiam divinitatis unigenti;* modul sălăşluirii, partea hristologică, este concepută de amândoi absolut la fel.

jurisdicțională de Patriarhia Antiohiei, nesiriene (grecești sau microasiatice) – Tarsul și Tyana, ca și Cilicia –, care au persistat în opoziție și s-au împotrivit autorității patriarhului. Unul dintre liderii de opinie ai acestei opoziții din spațiul antiohian era Meletie, succesorul lui Teodor pe scaunul episcopal de Mopsuestia în Cilicia. În contrast, putem constata că Rabbulas, episcopul de Edesa, episcop al celui mai important focar de viață spirituală național-siriană[20], s-a poziționat de la bun început împotriva lui Nestorie, iar din acest motiv i-a adus reproșuri episcopului Andrei de Samosata, cel care scrisese împotriva lui Chiril al Alexandriei. El a predicat în Constantinopol împotriva „vechii rătăciri a noului iudeu", într-o vreme când acest „nou iudeu", Nestorie, se afla încă pe scaunul patriarhal din Constantinopol, afirmând că el l-a făcut atent pe Chiril asupra operelor lui Teodor de Mopsuestia ca reprezentând izvorul ereziilor nestoriene (Chiril, cp. 70–74) și a tradus lucrările lui Chiril în siriacă (Bardenhewer, IV, p. 390).

Această luare de poziție corespunde, de altfel, întru totul tradițiilor școlii din Edesa. Edesa s-a ținut departe la început de conflictele dogmatice care înfierbântau pe atunci partea grecească a Patriarhiei antiohiene. În plus, trebuie să ținem cont că școala din Edesa fusese întemeiată de creștini de limbă siriacă, fugari din Imperiul Persan. Cât de puțin erau legați acești creștini „persani", adică sirieni din Imperiul Persan, de viața spirituală antiohiană din acel moment, reiese din aceea că Afraate, așa-numitul „Înțelept persan", încă nu consideră necesar să menționeze între 336 și 345 erezia ariană (Bardenhewer, IV, p. 338), așadar, într-un timp în care (de la sinodul ținut în anul 335 în Tyr) arianismul ajungea iarăși predominant tocmai în spațiul antiohian. (O analogie notabilă în acest sens oferă faptul că, în Apus, Ilarie de Poitiers nu auzise

[20] Harnack caracterizează rolul Edesei și semnificația sa după cum urmează: (Mission..., II, p. 144): „Edesa, nu Antiohia sau un oraș din Coelesiria, a fost în secolul al III-lea adevăratul punct de atracție și centrul misionar al creștinismului național-sirian. De aici a pornit literatura creștină-siriacă a traducerilor". Vezi, în schimb, caracterizarea rolului Antiohiei de către Harnack, p. 71.

încă nimic în anul 355 de termenii ὁμοούσιον și ὁμοιούσιον; vezi: Bardenhewer, II, 366). Chiar dacă Efrem Sirul, conducătorul așa-numitei „școli persane" mutate de la Nisibis la Edesa în anul 363, cunoaște arianismul, el polemizează însă în operele sale cu precădere împotriva lui Bardesanes, Marcion și a maniheilor, ale căror învățături trebuie să fi fost, așadar, deosebit de răspândite în spațiul sirian – toate acestea fiind erezii care nu au jucat vreun rol important în Antiohia grecească[21]. Efrem scrie însă într-o epocă în care – așa cum s-a observat mai sus – concepția nestoriană era deja formată în liniile sale esențiale în școala lui Diodor din Tars. Dacă în general Efrem este considerat unul dintre Părinții de atunci ai Bisericii Răsăritene, tot astfel poate fi el numit și Doctor Marianus; de la el provine principiul – aflat în opoziție radicală cu punctul de vedere nestorian – la care s-a raportat și Sinodul de la Efes: pentru dreapta învățătură de credință este suficient să o recunoaștem și să o numim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu[22]. Și despre faptul că el nu a fost singular în Edesa cu această învățătură, ci a exprimat concepția întregii sirianități creștine care își avea punctul central în Edesa, vorbește marea cinstire pe care întreaga lume siriană i-o aducea chiar din timpul vieții sale și pe care i-au păstrat-o chiar ereticii sirieni de mai târziu care îl numesc „stâlp al Bisericii" și „harfă a Duhului Sfânt", chiar dacă ei au abandonat în multe privințe învățăturile sale.

În schimb, în exegeza sa, Efrem s-a mișcat întru totul pe terenul școlii antiohiene și i-a urmat exemplul. Iar această situație – influența exegezei antiohiene asupra gândirii teologice siro-edesene –

[21] Dacă se ia în considerare asta, atunci se poate crede că hristologia tipic siriană – sau reacția tipic siriană la hristologia antiohienilor greci – este apolinarismul, cu învățătura sa care amintește de gnosticism, concepută dualist și înrudită cu cea mandeeană despre omul-zeu „pogorât din cer", despre Logosul înveșmântat „în trup ceresc". Vezi nota 6.

[22] „Ar ajunge pentru deplinătatea evlaviei să o considerăm și să o numim pe Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu", Photios *Bibl.* cod. 228.

a dus la infiltrarea nestorianismului în lumea siriană[23]. De la începutul secolului al V-lea, Școala din Edesa a tradus în siriacă operele scriitorilor bisericești de limbă greacă, mai ales pe cele ale exegeților antiohieni și, astfel, orientarea lui Teodor de Mopsuestia a ajuns normativă, iar Teodor a devenit autoritatea Bisericii siriene în materie de exegeză. Mai târziu, interpretarea sa a fost ridicată de nestorienii sirieni la rangul de autoritate obligatorie (Bardenhewer, III, p. 313). Rabbulas a fost cel care a mai putut să se opună influenței nestorianismului care pătrundea dinspre Antiohia. El a atenționat asupra inconsecvenței celor care, de fapt, îl condamnau pe Nestorie potrivit hotărârii sinodale, dar citeau și lăudau scrierile lui Teodor; mai sus-amintita sa traducere a scrierilor lui Chiril era destinată tocmai să creeze o contragreutate împotriva influenței direcției conceptuale nestoriene și a exegezei lui Teodor. Dar succesorul său, Ibas (435–457), s-a așezat cu totul sub influența direcției de gândire antiohiană. În celebra sa scrisoare către persanul Maris (adică adresată episcopului orașului Hardašir situat în Persia)* îl numește pe Teodor de Mopsuestia

[23] Amann (în *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, XI, 169, sub voce Edessa) caracterizează rolul Edesei pe baza activității de traducători a edesenilor: „L'école d'Edesse est donc bien la porte de communication entre l'Occident et l'Orient par où pénètre la doctrine Grecque" [„Școala din Edesa este, așadar, poarta de comunicare între Occident și Orient prin care pătrunde doctrina greacă" – n. tr.].

* Ibas (siriacă: Yehiba, prescurtat Hiba), înainte de a fi episcop de Edesa (siriacă: Urhai, azi Urfa), a fost conducătorul școlii teologice de acolo, fiind una dintre personalitățile marcante ale lumii siriace mesopotamiene. S-a remarcat ca traducător din greacă în siriacă, fiind supranumit „Traducătorul". Orientarea sa filosofică a fost una „antiohiană", adică aristotelică, el traducându-l în siriacă pe Aristotel, pe Teodor de Mopsuestia și pe Diodor din Tars. Scrisoarea către Maris (Mares), episcop de Hardašir și mitropolit de Seleucia, a fost redactată în 433, pe când era doar preot, și reprezintă în istoria Bisericii unul dintre așa-numitele Trei Capitole, dezbătute și condamnate la Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol din 553 ca nestoriene, deși Ibas fusese reabilitat la Sinodul IV Ecumenic din 451 de la Calcedon. Vezi în acest sens: Eckhard Hallemann, „Ibas", în: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm, 1990, vol. 2, col. 1236–1237 – cu bibliografie aferentă (n. tr.).

„propovăduitorul adevărului și învățătorul Bisericii". Dar lui Teodor, „tiranului orașului nostru", Rabbulas (pe atunci Rabbulas era încă episcop) îi face cele mai dure reproșuri, căci l-a anatematizat și i-a interzis scrierile (Bardenhewer, IV, p. 411). Abia Ibas a făcut Edesa nestoriană și, odată cu ea, întreaga sirianitate aflată sub influența Edesei. Din toate acestea reiese clar că nestorianismul nu datorează apariția sa sirianității și mentalității siriene, ci grecității antiohiene.

Dacă așa stau lucrurile, atunci trebuie puse înainte de toate întrebările: de ce curent intelectual, de ce direcție filosofică din interiorul grecității se atașează nestorianismul? Este neîndoielnic faptul că acesta, inclusiv modul de gândire al lui Teodor, se înrudește intrinsec foarte mult cu gândirea aristotelică și, într-un anumit grad, cu cea stoică. Concepția despre natura umană care ne apare aici – și anume că în stadiul ei prezent, empiric, în κατάστασις-ul ei de acum, este un tot sensibil, care se odihnește în sine, și nu rezultatul unei „căderi" dintr-o stare mai înaltă, a unei desfigurări și înrăutățiri a unei existențe originare mai bune și mai spirituale, că înclinația spre păcat și faptul de a muri nu sunt de înțeles ca pedeapsă pentru această cădere, ca simptom al stării nefirești (în sens mai înalt) a condiției de acum, ci rezultă în mod firesc și logic din ființa „compositum-ului" uman, din legătura unei părți spirituale a ființei cu una materială – este pur și simplu aristotelică. Și tot aristotelică este ideea că „divinul", „nemuritorul", nu subzistă într-un „cu totul altul" spre care ar trebui ridicată apoi omenitatea din umilința sa (din lumea telurică, vizibilă), ci că ar fi existat deja, de vreme ce controlul părții materiale din om (atât în sensul capacității formative a sufletului față de capacitățile divergente – înclinând spre declinul fizic al Origenismului – ale substratului material, cât și în sensul puterii morale a intelectului față de împotrivirile părții inferioare a sufletului față de ceea ce este rațional) ar putea deveni prin intermediul celei spirituale desăvârșit și permanent. Când Aristotel numește scopul (nu întru totul de atins) existenței umane „nemurire", în măsura în care

„este posibilă omului“[24], el nu se referă la o stare principial superioară celei umane, ci la lucrarea umană, în măsura în care există ceva dumnezeiesc în om[25], la lucrarea nestânjenită a intelectului în dominarea părții carnale, a ordinii morale și, înainte de toate (căci acesta este scopul ultim pentru a cărui realizare există viața trupească și ordinea morală) în cunoaștere, în θεωρία. Această stare nu este din punct de vedere principial deasupra sferei intelectului uman, nu presupune nicio înălțare mistică spre o sferă de neatins în mod normal de către gândirea umană, ci constă în cunoașterea rațională și în înțelegerea cognitivă a ordinii desăvârșite a lumii și în natura simplă, pur „ființândă“, de cuprins în exactitatea conceptuală cea mai înaltă, a primului ei mișcător, a substanței supreme, a ființei absolute, a gândirii pure a νόησις νοήσεως[26]. De-am putea desăvârși și realiza constant într-un act

---

[24] „A năzui spre nemurire, pe cât este posibil“. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 b 33 [„Omul trebuie, în măsura în care îi stă în putință, să se imortalizeze“, Aristotel, *Etica Nicomahică*, introd., trad., comentarii și indice de Stella Petecel, Ed. Iri, București, 1998, p. 220, pe viitor ca: SP; n. tr.].

[25] „A lucra, în măsura în care este ceva divin în el“, *Ibidem*, 1177 b 28 [„căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin“, SP, p. 220; la notele 24 și 25 am păstrat și varianta dată de autor, deoarece între traducerea sa și a Stellei Petecel sunt câteva diferențe; n. tr.].

[26] Faptul că și scolasticii Evului Mediu, care, în general, sunt mai degrabă dispuși să introducă conceptul creștin de fericire sau noțiunea platoniciană a cunoașterii depline, nemijlocite, suprarațională și supradiscursive în εὐδαιμονία aristotelică, sunt conștienți că pentru Aristotel cunoașterea desăvârșită în εὐδαιμονία este doar cunoașterea deplin rațională, reiese din pasaje ca acela al lui Toma d' Aquino, *Summa contra Gentes*, III, 4: „Quia vero Aristoteles vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia...“ [„De vreme ce Aristotel vede că nu există nicio altă cunoaștere pentru om în această viață decât prin științele speculative, el susține că omul nu ar atinge fericirea supremă, ci doar una proprie lui [limitată]. Se vede aici de-o parte și de alta îngustimea acestor minți luminate“; de fapt: Liber III, cap. 48, 15–16; n. tr.].

noetic atotcuprinzător[27] această θεωρία, această cunoaștere pur rațională a întregului cosmos ordonat (care cuprinde în sine înțelegerea originii ordinii sale, a primului mișcător), atunci cunoașterea noastră, existența noastră, ar fi dumnezeiești[28].

---

[27] În ce măsură cunoașterea discursivă (caz ideal) presupune de fapt o cunoaștere eidetică a tot ceea ce poate fi cunoscut printr-un act de cunoaștere, adică o cunoaștere care este atât de unitară și nemijlocită, așa cum este după Aristotel cunoașterea εἶδος-ului individual și care, din acest motiv, este deja cunoaștere intuitivă fără, totuși, a depăși sfera intelectualului, a încercat să arate autorul în articolul său: „La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote“ (*Revue Néoscolastique de Philosophie*, XXXIII, 1931, 381–389 și 469–487).

[28] În celebra carte a XII-a a *Metafizicii*, Aristotel spune despre contemplarea primului mișcător care îi conferă εὐδαιμονία: „Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din când în când, lucrul e minunat“ *Met.*, XII, 7, 1072 b 24 [Aristotel, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, Ed. Iri, București, 1999, p. 478; n. tr.]. „Dumnezeirea“ acelei θεωρία omenești este conținută în principiul: „așadar, dacă în comparație cu omul, intelectul este ceva divin, atunci și viața dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparație cu viața umană, divină“, 1177b 31 [SP, p. 220; n. tr.]. Dar faptul că Aristotel prin această „dumnezeire“ a νοῦς-ului nu vrea să-l îndepărteze pe acesta sub nicio formă de sfera omenească, ci exprimă doar înrudirea sublimului din om cu divinul (în sensul de la 1177 a 15 – este vorba despre „partea cea mai bună“ din om: „fie că este ea însăși divină sau ceea ce avem mai divin în noi ...“ [SP, p. 219; n. tr.], iar la 1179 a 26: „ceea ce este mai elevat și mai înrudit cu natura [zeilor], (acest lucru nu poate fi decât intelectul)...“ [SP, p. 223; n. t.]), îl demonstrează concluzia atașată capitolului VII (un apendice evident): „S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este ființa însăși a fiecăruia dintre noi, din moment ce el reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil și mai elevat. Ar fi, deci, o absurditate ca omul să nu dorească viața care-i este proprie, ci pe a altuia. [Căci] ceea ce este propriu fiecărei ființe este prin natură pentru ea lucrul cel mai înalt și mai plăcut; în consecință, pentru om, acest lucru este viața în conformitate cu intelectul, dacă e adevărat că intelectul este, în gradul cel mai înalt, omul însuși“ [SP, p. 220–221; n. tr.]. Trebuie accentuată imanența νοῦς-ului și a activității sale întemeiate pe εὐδαιμονία ca nu cumva să se vadă în νοῦς, de vreme ce este numit și „divin“ și „divinul în om“, ceva diferit de om, aflat deasupra omenității – chiar dacă activitatea constantă și domnia nelimitată a νοῦς-ului pot fi atribuite doar zeilor.

Așadar, principial, divinul este de atins și realizat prin mijloacele a ceea ce este intelectual, mijloace care sunt un dat al naturii umane proprii. Că nu este posibil în mod real, ține doar de κατάστασις-ul prezent, de starea factică a „compositum-ului“ trup-spirit, care nu facilitează în general un control total a ceea ce este material de către ceea ce este spiritual. Dar trebuie să se tindă întotdeauna spre a păstra ca scop controlul realității materiale de către cea spirituală și să nu se permită sustragerea de la înfăptuirea acestui lucru prin invocarea imposibilității realizării în mod plenar a acestui control potrivit năzuinței. Aceasta este gândirea pe care Aristotel o numește „gândire omenească“, ἀνθρώπινα φρονεῖν, 1177a 32, în opoziție cu ἀθανατίζειν, cu năzuința intelectului de a controla total. Dacă însă această domnie pare a fi definitiv realizată printr-o virtute care depășește măsura normalului din punct de vedere uman, într-un control atât de desăvârșit al intelectului asupra impulsurilor inferioare, așa cum nu se obișnuiește în general să se întâmple între oameni, atunci o astfel de virtute poate fi numită supraomenească, eroică și divină (*Eth. Nic.* VII, 1, 1145a 19). Nu ca și cum chiar această virtute, principial altceva, nu ar mai fi ceva uman, ci deoarece o astfel de supremație a intelectului, o astfel de desăvârșire, nu are loc de fapt între oameni – chiar dacă în sine și pentru sine ea este doar adevărata realizare a formei ființei, sădită în om, imanentă omenității, care pretinde în toate și întotdeauna și presupune ca ceva caracteristic supremația intelectului și controlul puterilor inferioare de către acesta. Căci divinul este omenitatea desăvârșită, iar „divin“ numim ceea ce este „supraomenesc“, deoarece oamenii înșiși nu se îngrijesc să desăvârșească omenitatea potrivit caracterului acesteia; de aceea, omul care posedă virtutea deplină este pentru noi „divin“, reprezintă suveranitatea νοῦς-ului realizată complet (1145 a 27–29); așa se poate spune: „excesul de virtute face din oameni zei“ (1145a 23)*, adică datorită propriei capacități morale, pur și simplu prin aceea că ei, ca persoane unice, își împlinesc

* SP, p. 141 (n. tr.).

total menirea adevărată, morală, precum și vocația ascunsă a ființei umane. Aceasta este întru totul concepția lui Teodor că Hristos, prin desăvârșirea sa morală, unică (pe care Dumnezeu a prevăzut-o), a meritat să devină Fiul lui Dumnezeu și să dobândească în cel mai înalt grad bunăvoința divină (la această prevedere face referire sălășluirea chiar din momentul nașterii).

În atitudinea lui Teodor, stoică este evidențierea mai puternică a moralei, a θεωρία față de cognitiv (aceasta este o întorsătură pe care au făcut-o și peripateticienii de mai târziu), stoică este, înainte de toate, ideea că desăvârșirea morală constă în armonia perfectă a voinței morale cu voința lui Dumnezeu (cu legea universală ar spune stoicii), în odihnire deplină în această voință, în συγκατάθεσις, așa cum sună expresia stoică. El „a avut o voință cu Dumnezeu“, era la Pavel de Samosata formula generală pentru unirea omului Hristos cu divinitatea, iar Teodor de Mopsuestia spune: „era legat de el prin identitatea de voință“ (în *Ep. S. Pauli comm.* ed. Ewete, II, 311, la fel în M.P.G. 66, 989 D și 66, 992 C). „Înțeleptul“ stoic este chiar acela care înțelege și recunoaște că totul se întâmplă după cea mai înaltă lege universală dintr-o necesitate perpetuă și care își subordonează total voința acestei necesități, preia în voința sa fără vreo opoziție sau încăpățânare această lege universală, iar prin asta este unită chiar voința sa proprie cu cea dumnezeiască, devenind „dumnezeiască“ în măsura în care ea se află chiar în natura intelectual-umanului, dacă își împlinește în mod desăvârșit misiunea în lume și rolul care îi revine. Stoică este și expresia πρόθεσις pe care Teodor o întrebuințează pentru voința morală, desăvârșită[29].

[29] Vezi nota 8. Spre exemplu, expresia se întâlnește adesea la Epictet. Într-un loc (Diss. II, 8, 23) sunt legate împreună în mod caracteristic noțiunile πρόθεσις (plan) și συγκατάθεσις („asumarea“ stoică a sorții). Această înțelegere a noțiunii de πρόθεσις în sens stoic l-a condus pe Teodor și la interpretarea eronată a versetului de la Rom. 8, 28 unde reinterpretează „planul“ lui Dumnezeu înspre chemare („pe cel chemat după voia [i.e. planul/sfatul Lui]“) în sens moral, în atitudinea morală desăvârșită a omului pe care Dumnezeu, din prevedere, l-a chemat. Vezi nota 9.

Și aici motivul fundamental este același: omenitatea este, așa cum este ea, logică și compactă, nealterată de vreun păcat strămoșesc și de vreo ruptură internă, ci determinată doar de natura sa proprie și de condițiile rezultate în mod necesar din legătura dintre intelect și suflet – dar împlinirea desăvârșită a misiunii morale a omului (instaurarea desăvârșită a domniei principiului intelectual, care poate fi realizată, chiar dacă se întâmplă doar în cazuri puține, unice, prin puterea proprie a principiului moral și intelectual ce sălășluiește în om) îl ridică pe om la Dumnezeu, îl face să pretindă dobândirea nemuririi, noua κατάστασις, și anume ἀφθαρσία[30].

Înrudirea în sine, intelectuală, dintre aceste șiruri de idei este incontestabilă. Dar avem, oare, motiv să presupunem că există și o legătură externă, istorică? Se poate demonstra că acest mod de gândire aristotelic era predominant în spațiul antiohian? O școală filosofică aristotelică, așa cum pe bună dreptate s-a constatat, nu a existat în Antiohia, cum, de altfel, în general, nu exista nicio școală filosofică organizată asemenea școlilor din Atena și Alexandria. „Antiohia era" – constată Harnack (Mission... II, p. 124) – „un oraș mare fără cultură specifică la fel ca New Yorkul". Nu trebuie să se uite, firește, că tocmai în această perioadă (354–393) exista în Antiohia una dintre cele mai vestite școli antice de retorică, cea a lui Libanius, în care s-au format intelectual și creștini celebri ca Vasile cel Mare, Grigorie de

[30] Firește, există întotdeauna o mare diferență între concepția tratată aici, conform căreia omul desăvârșit, care împlinește total omenitatea în sensul său cel mai înalt din punct de vedere moral, devine chiar Dumnezeu și concepția lui Teodor, potrivit căreia omul cel unic ales, care l-a dus pe „a fi om" la forma supremă de desăvârșire, a dobândit prin aceasta o sălășluire cu totul specială a Logosului dumnezeiesc care depășește cu mult sălășluirea generală a Logosului în natura intelectuală a oricărui om, iar împreună cu ea [sălășluirea; n.t.] o nouă κατάστασις – nemurirea – nu doar pentru sine, pentru „κυριακὸς ἄνθρωπος", ci pentru toți oamenii care cred în El și Îl urmează. Dar înțelegerea fundamentală a omului și a relației sale cu Dumnezeu este aceeași.

Nazianz*, Ioan Gură de Aur, elevul său favorit (pe care l-ar fi desemnat ca succesor al său „dacă nu i l-ar fi răpit creștinii")** și chiar Teodor de Mopsuestia. Dar un imbold filosofic, în oricare privință ar fi fost, cu greu au primit de la acesta. Dacă vrem să știm ce orientare spirituală domina mediul antiohian și de unde, spre exemplu, un Lucian din Antiohia are orientarea „raționalist-științifică" (Harnack, Mission ... II, p.139) care îl deosebește într-un mod atât de semnificativ de Origen, căruia, de altfel, îi urmează în multe privințe[31],

* Ivanka preia necritic afirmațiile lui Socrate, *Hist. Eccl.* IV, 26 și Sozomen, *Hist. Eccl.* VI. 17 (care se regăsesc și la Rufinus II. 9 și Teodoret de Cir, *Hist. Eccl.* IV. 30) conform cărora Sf. Vasile și Sf. Grigorie Teologul, după ce au studiat la Atena cu Himerius și Prohairesios, au plecat la Antiohia să studieze cu Libanius. Potrivit stadiului actual al cercetării, niciunul nu a studiat cu Libanius în Antiohia. Izvoarele care ne vorbesc despre faptul că Sf. Vasile ar fi fost ucenic al lui Libanius, existând de altfel și o corespondență între aceștia considerată de unii dubia, sunt Sozomen și Socrate. Sf. Vasile, dacă într-adevăr a studiat cu Libanius, a putut urma școala acestuia din Nicomedia între 346 și 350 (351 presupune Marius Bessières, *La tradition manuscrite de la correspondance de Saint Basile*, Oxford, 1923, p. 168). În jurul anului 350, Sf. Vasile părăsește Constantinopolul, unde ar fi putut studia cu Libanius, care fusese chemat să predea acolo, și merge la Atena (Yves Courtonne, *Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973, p. 47; Una dintre ultimele lucrări cu privire la corespondența Sf. Vasile este cea a lui Robert Pouchet, *Basile le Grande et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Institutum Patristicum „Augustinianum", Roma, 1992; nu este spațiu aici pentru a da în linii mari bibliografia cu privire la acest subiect). Oricum, această relație dintre Libanius și Sf. Vasile rămâne o chestiune deschisă; (n. tr.).

** Despre ucenicia lui Ioan Gură de Aur la Libanius: Socrate, *Hist. Eccl.* VI. 3; Sozomen, *Hist. Eccl.* VIII. 2. (n. tr.).

[31] Vezi nota 4 de la cap. II. Că nu era modul de gândire tradițional în creștinismul antiohian (chiar și înainte de contactul cu filosofia greacă), demonstrează observația corectă a lui Harnack conform căreia, pe lângă influențele rațional-exegetice ale lui Lucian, chiar și mai târziu, spre exemplu în gândirea lui Ioan Gură de Aur, se exprimă un cu totul alt element care caracterizează începând cu Igantie modul propriu-zis de gândire creștină, tradițională a Bisericii antiohiene: „o anumită tendință cultico-mistică (nu are mai nimic în comun cu mistica filosofică)...", Harnack, *Mission...* II, p. 139.

atunci trebuie să căutăm să constatăm ce direcții filosofice, ce moduri de gândire și ce orientare culturală au existat în spațiul Antiohiei, în regiunile și centrele culturale strâns învecinate cu Antiohia.

S-a vrut crearea unei paralele între opoziția dintre școala teologică rațional-exegetică antiohiană și cea alexandrină, alegorică, speculativă și concurența dintre școala filologică pergamică și cea alexandrină. Poate fi ceva adevărat în asta, dar ar explica metoda exegetică și nu orientarea fundamentală filosofică, concepția despre om, despre raportul său cu Dumnezeu și cu lumea, așadar: dispoziția predominantă cu privire la concepția despre lume. În ceea ce privește filosofia, putem da informații care se referă la locuri aflate mult mai aproape decât Pergam și care trebuie să fi influențat în mod obligatoriu formarea mediului intelectual din Antiohia. În Rodos înflorește chiar din perioada elenistică târzie o școală stoică a cărei importanță deosebită este demonstrată suficient doar de simpla indicare a numelui: Poseidonios. Este cunoscut faptul cum tocmai Poseidonios a incorporat în concepția stoică despre cosmos și om conceptul aristotelic despre lume și doctrina aristotelică despre φύσις, doctrina despre unitatea organică a ceea ce este viu. Andronic din Rodos, colecționarul, ordonatorul și comentatorul scrierilor aristotelice, filologul peripatetismului, a introdus în școala peripatetică orientarea exegetică și interpretativă[32] care dezvăluie o mare asemănare cu legătura antiohiană dintre gândirea raționalizantă și exegeza exactă. Încă mai aproape de Antiohia se află Tarsul. Despre viața activă științifică și filosofică ce domnea acolo vorbește Strabon (673 până la 675). Este a priori să acceptăm că aceste centre culturale și direcția lor stoico-aristotelică au influențat decisiv mediul antiohian. Că, într-adevăr, acesta a fost cazul, avem dovada irefutabilă în faptul că în același timp cu activitatea efervescentă de traducere care a dus, începând cu secolul al V-lea, la introducerea în Biserica

[32] Cu privire la modul acesta de a face filozofie, ne dă Seneca un cuvânt: „Quae philosophia fuit, facta philologia est." *Ep.* 108, 23 [„ceea ce era filosofia, a devenit acum filologie"; n. tr.].

siriacă (prin intermediul școlii din Edesa) a operelor lui Teodor de Mopsuestia, transformându-l în exegetul autoritar al sirienilor răsăriteni[33], chiar în școala din Edesa erau traduse în limba siriacă operele principale ale lui Aristotel. Ibas, pionierul nestorianismului în Edesa, este considerat traducător atât al operelor exegetice ale lui Teodor de Mopsuestia, cât și al scrierilor aristotelice (Bardenhewer, IV, p. 410). Ibas nu a introdus doar orientarea teologică dominantă a Antiohiei, așadar concepția lui Teodor – împotriva tradițiilor siriene reprezentate de Efrem și Rabbulas –, în școala din Edesa (faptul că Efrem și-a împropriat metoda exegetică a antiohienilor, în consecință, i-a bătătorit acestuia [Ibas; n. tr.] calea), ci și orientarea filosofică, evident preferată pe atunci în Antiohia și care, intrinsec, era înrudită cu gândirea lui Teodor, aristotelismul. La modul general, este o invadare a lumii siriene de către orientarea intelectuală antiohiană-grecească – în orice caz, o realitate de o importanță istorico-intelectuală capitală. Căci receptarea aristotelismului în lumea siriacă a pus bazele aristotelismului siro-arab care, mai târziu, i-a dat Apusului primele impulsuri decisive pentru receptarea aristotelismului în viața culturală apuseană și a fost pentru mult timp izvorul prin care Apusul a cunoscut operele principale ale lui Aristotel înainte ca ele să fie traduse nemijlocit din greacă. Această realitate este la rândul ei o dovadă pentru faptul că aristotelismul a fost dominant în Antiohia și a influențat gândirea creștină de acolo[34] într-atât, încât putem accepta pe bună dreptate o legătură cauzală între erezia tipic antiohiană, nestorianism, și gândirea aristotelic-stoică.

[33] A se compara panegiricul entuziast la adresa lui Teodor din cartea *Despre cauza întemeierii școlilor* (*Patrologia Orientalis IV*, Paris 1908, p. 327 și urm.), pp. 378–379.

[34] A se compara în plus ceea ce spune Grabmann (*Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1906, p. 94) cu privire la aristotelismul lui Diodor din Tars. El formulează raportul dintre cele două direcții în următoarele cuvinte: „În nestorianism, aristotelismul a intrat în legătură cu erezia și a găsit împreună cu aceasta acceptare în Siria".

Faptul că nestorianismul a devenit apoi erezia specifică a Bisericii creștine siro-orientale, supusă Imperiului Persan, își are cauza în evenimente istorice, exterioare ei. Vasul, ca să spunem așa, pentru preluarea erorii răspândite de Antiohia, dispoziția spre izolarea de Biserica întreagă care condamnă nestorianismul, exista deja înainte de apariția propriu-zisă a ereziei și de izbucnirea disputei în jurul persoanei lui Nestorie pe când Biserica siro-orientală, după o perioadă relativă de favorizare de către regele sasanid (în timpul căreia a avut loc în anul 410 recunoașterea tuturor hotărârilor sinoadelor ecumenice care avuseseră loc între timp), aflată din nou sub opresiune persană, și-a declarat independența totală față de Biserica creștină din Imperiul Roman (la sinodul ținut în anul 424 de către catolicosul Dadhisho) și a rupt legăturile ei cu „Biserica Vestului". Când mai apoi – la scurt timp – a apărut atacul împotriva lui Nestorie și a exegetului mult prețuit de Biserica antiohiană, Teodor, o atitudine împotriva lui Chiril și a hotărârii Sinodului de la Efes a fost atunci pentru Biserica siriană orientală, care se autoizola, la fel de naturală ca și luarea de poziție împotriva lui Nestorie pentru episcopul Rabbulas care persista în tradițiile lui Efrem și care se afla sub „romei". Celebra scrisoare a lui Ibas, în care acesta i se plânge „persanului" Maris de „tirania" lui Rabbulas, cel care-i persecută pe cinstitorii lui Teodor și îngrădește răspândirea operelor sale, este scrisă după Sinodul de la Efes. În anul 435, Ibas i-a urmat lui Rabbulas pe scaunul episcopal; a fost depus în anul 449 de către așa-numitul al doilea Sinod de la Efes, „sinodul tâlhăresc", dar reabilitat de către Sinodul de la Calcedon după depunerea unei mărturisiri de credință care accentua unitatea celor două firi în persoana cea una a lui Hristos și repus în scaun. Dar succesorul său, Narses, a fost nevoit ca după moartea lui Ibas să părăsească Edesa (457) și a întemeiat în Nisibis, de unde odinioară se mutase școala la Edesa, așadar pe pământ persan, o nouă școală, de data aceasta întru totul nestoriană. Succesorul lui Ibas pe scaunul episcopal din Edesa, Nonnus, nu a fost nestorian. „Edesa s-a întunecat. Nisibis a devenit luminoasă. Imperiul romanilor s-a umplut de erezii, iar

cel al perșilor de cunoașterea fricii lui Dumnezeu", spune cartea *Despre cauza întemeierii școlilor*[35]. Astfel, nestorianismul, cel care izvorâse din gândirea aristotelico-stoică a Antiohiei grecești, a devenit erezia specială și distinctivă a Bisericii siriene a Orientului unde s-a păstrat, în timp ce în mediul grecesc s-a ridicat imediat la luptă împotriva sa polul opus, monofizitismul, în alianță cu reprezentanți ai învățăturii bisericești, tradiționale. Că monofizitismul a reprezentat marele pericol spiritual pentru veacurile care au urmat, iar nestorianismul a dispărut, în fond, fără urmă din spațiul grecesc, lasă să se înțeleagă ideea că gândirea aristotelico-stoică reprezintă în Antichitatea târzie doar un element ideatic care apare ocazional, în timp ce gândirea platonic-neoplatonică reprezintă nota fundamentală a întregii atmosfere intelectuale a Antichității târzii și, să spunem așa, orientarea caracteristică pentru totalitatea vieții intelectuale din Antichitatea târzie. De aceea, ea a determinat covârșitor și disputa care a urmat între elementul grec și cel creștin, în timp ce gândirea reprezentată de nestorianism a fost împinsă într-o oarecare măsură pe o linie moartă.

[35] *Patrologia Orientalis*, IV, p. 386.

VIII. MONOFIZITISMUL

În timp ce concluzia că toată gândirea nestoriană derivă din aristotelismul antiohian a avut nevoie pentru fundamentare de considerațiile expuse în capitolul precedent, pentru concluzionarea că monofizitismul își are rădăcinile în neoplatonismul alexandrin aproape că nu mai este nevoie de dovadă. Căci atât de evident este faptul că o concepție care nu vede în întruparea lui Hristos o unire a divinului cu umanul, în care ambele elemente sunt, de fapt legate, nedespărțit, dar fără amestec și prefacere, încât fiecare dintre ambele elemente își păstrează natura proprie[1], și consideră întruparea ca o anulare, o absorbire și transformare a umanului asumat prin unire în divinitatea receptoare, provine, în cele din urmă, din spiritualismul neoplatonic și din neîncrederea platoniciană față de realitatea materială și omenească[2]. Căci consecința

---

[1] „Neamestecat, neschimbat, nedespărțit, neîmpărțit... fiecare fire persistând în proprietatea sa“, spune Sinodul de la Calcedon.

[2] „Foarte rău îl consideri tu, oaspete, pe neamul omenesc“, spune Megillos oaspetelui atenian (= Platon) în *Legile* (804 B), iar în *Republica* (515 A), Socrate, pe când începe să povestească mitul peșterii și i se face reproșul: „o imagine stranie întrebuințezi și prizonieri ciudați ne descrii“, dă ca răspuns doar: „astfel de lucruri așa cum noi înșine chiar suntem“. Este de prisos să mai amintim mult mai cunoscutele

propriu-zisă a acestei concepţii despre înomenire este ideea că nici opera de mântuire nu ţinteşte spre o legătură a umanului cu divinul, spre o „îmbrăcare" a pământescului şi a ceea ce este creat cu veşmântul harului şi al nemuririi, ci spre o absorbire în dumnezeire a realităţii create, spre o dizolvare a imanentului de către divin, deoarece pământescul, ca ceea ce este opus din punct de vedere ontologic divinului, nu mai poate subzista în unire cu el, ci trebuie „dezbrăcat" în mod necesar de fiinţa sa proprie, trebuie să se prefacă în dumnezeire. Această ultimă consecinţă logică a tras-o într-adevăr origenismul din atitudinea intelectuală alexandrină şi a propovăduit o „aducere acasă" a universului fiinţelor spirituale (prin a căror îndepărtare de Dumnezeu a apărut apoi lumea materială), o re-ridicare a tuturor la unitatea Logosului, realitate pe care nici chiar un Plotin însuşi nu a conceput-o „mai monistic". Sub nicio formă nu trebuie să se afirme că monofizitismul a fost intotdeauna şi peste tot în mod conştient reprezentantul acestei direcţii spirituale. Există un monofizitism – cel al lui Sever de Antiohia aparţine cu siguranţă acestui curent – care e mai mult o chestiune de formulă dogmatică la care se ţine în mod convulsiv, decât de orientare intelectuală specială şi de o anumită atitudine filosofică faţă de întreaga problemă a raportului dintre Dumnezeu şi creatură, spirit şi materie, divin şi uman. Dar faptul că însăşi această formulă, chiar dacă a fost întrebuinţată de Chiril al Alexandriei în sens ortodox – el o consideră formulă atanasiană, în timp ce ea în realitate provine de la Apolinarie al Laodiceii[3] –, rezultă, la urma urmei, din acest motiv şi din această atitudine spirituală, l-a arătat deja Grigorie de Nyssa în mod clar, în cadrul combaterii apolinarismului[4]. Şi chiar Chiril al Alexandriei demonstrează

pasaje precum motivul σῶμα-σῆμα, prăbuşirea sufletului din sfera cerească în cea pământească sau motivul plotinian al „zborului celui solitar spre unul".

[3] Amann în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 94, vezi nota 6 de la cap. VII.

[4] „El spune că trupul lui Hristos ar proveni din cer, probabil din cauză că dispreţuieşte modul naşterii umane ca fiind dăunător şi lipsit de glorie", M.P.G. 45, 72 A.

strânsa legătură spirituală a mediului intelectual alexandrin (chiar acolo unde este total ortodox) cu gândirea neoplatonică prin faptul că, faţă de combaterea creştinismului şi, în special, a învăţăturilor creştine de către [împăratul] Iulian, se raportează la Plotin ca la un martor al învăţăturii trinitare corecte, nesubordinaţianiste[5]. Dar chiar Eutihie – după mărturia lui Teodoret din „Eranistes" (M.P.G. 83, 153 D) – a vorbit despre o „absorbire" (καταποθῆναι) a omenităţii de către dumnezeire (θεότης), absorbire care nu este o „nimicire" (ἀφανισμός), ci o transformare în fiinţa divinităţii (*Ibidem*, 157 A), revenind chiar la comparaţia picăturii care cade în mare (vezi p. 66; 153 D), la care „ortodoxul" Teodoret nu îi răspunde nepotrivit: „acestea sunt poveşti elineşti (adică păgâne) şi maniheice" (*Ibidem*).

Există vechea convingere orfică, platonică şi neoplatonică conform căreia a fi om înseamnă a fi căzut dintr-o stare mai înaltă, spirituală, care trebuie anulată dacă se vrea unirea raţionalului care trăieşte în om cu divinul, deoarece umanul ca atare este antiteic. Dacă se gândeşte din perspectivă antică, raportul spirit-materie şi mai ales absolut-lume pot fi înţelese într-adevăr ori monistic, iar finitul este considerat în sens panteist ca manifestare a infinitului – ori dualist, iar realitatea materială, finitul, da, acest a fi-pentru-sine al realităţii create, este considerat în mod absolut o cădere care trebuie anulată printr-o consumare a creatului în el, printr-o remodelare în divinitate[6]. Noţiunea creştină de creatură, care stă lângă

[5] Există aici o analogie interesantă cu întrebuinţarea noţiunii neoplatonice de infinit şi incomprehensibilitate a lui Dumnezeu în combaterea arianismului de către capadocieni (vezi p. 35–36) – o pagină cu totul deosebită a chestiunii: elenic în viaţa spirituală creştină.

[6] Câteva citate din Origen ar fi de adăugat aici. Acestea arată cât de mult este marcată psihologia sa de această concepţie: „Mens corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet" [mintea (intelectul, nous-ul), „căzând, a fost făcut suflet şi iarăşi sufletul educat prin virtuţi va deveni minte"; n. tr.] spune în *Peri archon*, II, 8, 3 [textul nu-i aparţine lui Origen, ci lui Ieronim, *Ep*. 124, 6, fiind o parafrază a textului lui Origen din *Peri archon*, II, 8, 3: „quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta uel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit

Dumnezeu, nu este din ființa Sa și din această cauză, totuși, nu este ceva esențial antiteic, ci poate fi ridicată la Dumnezeu și transfigurată de Dumnezeu prin harul său – aceasta este, principial, în creștinism noutatea; Irineu a formulat pentru prima dată această noțiune într-un mod teologic satisfăcător – dar încă fără să întrebuințeze la aceasta recuzita filosofiei antice. Prin adoptarea filosofiei antice, noțiunea creștină de ființă a fost amenințată decisiv, iar punctul culminant al acestei amenințări o reprezintă tocmai monofizitismul. În el, noțiunea antică de ființă – după ce fundamentele intelectuale pentru combaterea acestui mod de gândire antic (prin păstrarea miezului de adevăr al platonismului) au fost fixate de Părinții capadocieni – s-a ridicat încă o dată ca opoziție enormă împotriva concepției creștine despre ființa creată și a amenințat să descompună din interior viața spirituală creștină. Abia din lupta victorioasă dusă împotriva acestui pericol a izvorât teologia ortodoxă propriu-zisă. Abia acolo unde concepția irineică a unirii divinului cu creatul, a transfigurării creatului de către Dumnezeu, s-a impus în fața contopirii monofizite a creatului în Dumnezeu, se poate vorbi despre o teologie ortodoxă care a învins amenințarea internă prin noțiunea grecească de ființă și a făcut filosofia greacă mijlocul de expresie a înțelesului creștin al lumii. Nu se poate estima suficient de mult, pornind de la acest punct de vedere, semnificația istorico-spirituală a cuvintelor: „neamestecat și neschimbat“ cu care Sinodul de la Calcedon exprimă forma unirii umanului cu divinul.

et correcta, redit in hoc, ut sit mens“ – „îndepărtându-se din starea și din vrednicia ei, mintea s-a schimbat și se numește acum «suflet»; dacă, însă, se va îmbunătăți și se va îndrepta, atunci devine iarăși minte“, trad. de Teodor Bodogae, în: PSB 8, p. 158; n. tr.], iar în *Omiliile la Numeri* (hom. 23, 5) este prezentat printr-o străveche imagine faptul că tocmai așa cum Luna în conjuncție cu Soarele își pierde lumina proprie și pare să dispară, tot astfel și umanul, când este legat din nou cu divinul, dispare ca uman și se dizolvă în Dumnezeire. Iar în Comentariul la Ioan spune: „întregul cosmos și ceea ce este în el este ἐν καταβολῇ (în cădere)“ (la Ioan. XIX, 22); în această expresie καταβολὴ κόσμου, Origen înțelege cosmosul ca atare ca pe o stare de „cădere“ (καταβάλλεσθαι).

IX. AL DOILEA ORIGENISM

Pericolul spiritual care se exprimase în monofizitism nu a fost înlăturat, însă, prin condamnarea la Calcedon a formulei sale dogmatice. Nu numai că peste Egipt și Siria, ca reacție la hotărârea sinodală, a trecut un val de opoziție fățișă care avea să determine pentru mult timp politica imperială bizantină și să atragă Egiptul însuși chiar într-o revoltă politică, dar la începutul secolului al VI-lea se consolidează din nou chiar orientarea spirituală care își găsise expresie dogmatică în hristologia monofizită, convingerea origenist-spiritualistă care se refugiase în formula monofizită (formulă care era apărată, firește, și de unii care nu aparțineau categoric acestei orientări intelectuale) și care, după înfrângerea origenismului de către Capadocieni și după disputa origenistă de la confluența dintre secolul al IV-lea și al V-lea, abia dacă mai îndrăznea să se impună în forma sa dogmatică inițială. Mai aprofundat și întărit de activitatea sistematizatoare a lui Evagrie Ponticul, origenismul reapare în această epocă în forma sa deplină, originară și chiar într-un mod cu atât mai periculos cu cât este răspândit acum de către adepții săi care provin, înainte de toate, din mediile monahale, în forma unei învățături secrete, ezoterice, care nu trebuie împărtășită decât celor inițiați, celor capabili de o înțelegere mai înaltă. Lumea era amenințată de pericolul unei recăderi tocmai a cercurilor

intelectuale proeminente în formele de gândire ale conceptului spiritualist-dualist de ființă și suflet, de origine elino-origenistă, concept care punea sub semnul întrebării ființa creștinismului. Intervenția împăratului Iustinian și a Sinodului al V-lea Ecumenic nu a putut îndepărta total pericolul. Cât de mult a mai durat, cât de mult însă, pe de altă parte, a existat conștiința pericolului, arată un incident din viața Sf. Maxim Mărturisitorul care, deși combătuse erezia monotelită izvorâtă din monofizitism, se străduia să salveze, totuși, pentru teologia timpului său ceea ce era valoros și sustenabil din punct de vedere teologic din origenism și din scrierile lui Evagrie și să transpună scrierile teologice bizantine[1] în forma unor colecții de sentințe, formă dominantă în acea vreme. Când el, după o dispută cu reprezentanții monoteletismului, este readus în temnița sa, starețul Mina îi spune: „Ți se întâmplă cu dreptate că Dumnezeu te-a aruncat pe tine aici ca să te pedepsească pentru faptul că ai ademenit pe alții în erorile lui Origen"[2]. Origenismul acestei epoci s-a exprimat în cea mai clară formă, firește, în *Cartea lui Ierotei*, care provine de la sirianul Ștefan bar Sudhaili, dar care se pretinde însă traducerea în siriacă a unui original grecesc, pe care Ierotei, învățătorul lui Dionisie Areopagitul[3],

[1] Vezi Balthasar, *Die gnostischen Zenturien des Maximus Confessor*.

[2] M.P.G. 90, 120 B.

[3] Cei mai mulți dintre cititori se vor mira că în acest context nu a fost amintit încă numele lui Dionisie Areopagitul care, pe de o parte, era citat de către monofiziți ca martor explicit pentru o formulă dogmatică ce suna monofizit și, pe de altă parte, este considerat în general ca unul dintre responsabilii principali pentru influxul de spirit grecesc, în special neoplatonic, în teologia creștină. Dar pentru că, pe de o parte, nu se știe cu siguranță dacă această formulă (este vorba de expresia: „un mod de lucrare divino-uman") era într-adevăr considerată în mod conștient la Dionisie Areopagitul drept una monofizită și, pe de altă parte, dacă la o cercetare mai amănunțită a faptelor rezultă că în cazul întregii preluări exterioare a elementelor de gândire elenice tendința fundamentală, propriu-zisă, a Areopagitului este tocmai apărarea elementului creștin față de cel esențial elenic, (H. v. Balthasar și-a exprimat deja îndoiala în *Scholastik*, XV, 1940, p. 1 dacă încreștinarea Areopagitului prin scoliile lui Maxim a fost necesară cu adevărat și dacă nu ar fi fost mai degrabă tendința principală a Areopagitului de la bun început una mult mai creștină decât pare la prima vedere; autorul speră să poată demonstra aceasta în prologul cărții sale la Dionisie Areopagitul care urmează să apară) și pentru că, în fine, odată cu cercetările făcute de P. Ceslas Pera („Denys le Mystique et la Theomachia", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXV, 1936, 5–75) trebuie luată în considerare cel puțin posibilitatea unei datări mai timpurii a scrierilor pseudo-areopagitice, el a fost trecut cu vederea în cazul expunerii de față; pe baza punctelor de vedere prezentate în prologul cărții amintite cu privire la Dionisie Areopagitul, cititorul va putea să includă cu ușurință opera sa în linia de dezvoltare trasată aici.

trebuie să-l fi scris[4]. Întreaga învățătură origenistă despre ciclul veșnic, despre căderea sufletelor și despre întoarcerea lor la Dumnezeu este expusă aici într-o formulare extrem de panteistă, iar treptele înălțării și întoarcerii la Dumnezeu sunt prezentate, în parte, în imagini alegorice ca experiențe mistice. „Totul din unul și unul din toate" citim aici. „Ceea ce a început se și sfârșește, primul trebuie să fie ultimul, iar ceea ce era la început este și la sfârșit"[5]. Tinerețea devine bătrânețe, bătrânețea – tinerețe. De la bun început, Dumnezeu nu era Dumnezeu și, iarăși, după sfârșitul tuturor nu va mai fi Dumnezeu" (V, 3). Pluralitatea ființelor spirituale este consecința căderii lor: „Știm despre naturile care sunt pe pământ și sub pământ că prăbușirea din Dumnezeu este măsura declinului lor" (I, 5). Haosul, o pluralitate de ființe cărora, de fapt, le lipsește chiar conștiința de sine, este rezultatul căderii (I, 5). Dumnezeu le dă unora dintre ei gândire și spirit (I, 7). Chiar împărtășirea de spirit și lumină este o „re-chemare" (I, 6). În urcușul către Dumnezeu, ale cărui „trepte" sunt descrise într-un mod mistico-alegoric, are loc, nemijlocit înainte de re-unirea cu principiul spiritual dumnezeiesc întruchipat în Fiul, o viziune a luminii (IV, 17). Apoi, trebuie depășită și treapta spiritualității pe care o reprezintă Fiul (IV, 19; IV, 20), așa cum, în cele din urmă,

[4] Tradusă în limba engleză de Marsh: Stephen bar Sudhaili, *The Book of the Holy Hierotheus*, Londra, 1927.

[5] Ne amintește, însă, de interpretarea total origenistă a cuvintelor „Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi" (*Eccl.* 1, 9) la Grigorie de Nyssa, M.P.G. 44, 633.

este depășită și treapta divinității însăși (IV, 21), iar spiritul se întoarce în neînceputul amorf al Unului „mai mult decât simplu", încă neconstituit în divinitate. Această „depășire a Fiului" este împărtășită la început ca o învățătură secretă, ezoterică: „lăsați-l pe cel ce citește să înțeleagă și lăsați-l pe cel ce înțelege să-și păstreze înțelegerea între sine, sufletul său și Dumnezeu. Căci dacă Tatăl este mai mare decât Fiul, iar Fiul este căpetenia celor ce urcă, atunci Fiul este «la Tatăl» doar unul «dintre sălașuri». Iar cei ce merg la Tatăl trebuie să meargă spre El prin aceste sălașuri" (I, 3). „Dacă îl cinstim pe Hristos, acesta este semnul curățirii, iar dacă îl cinstim în duh, acesta este semnul faptului că suntem deja curățați. Dar, dacă nu îl cinstim pe el, atunci aceasta este una din două: ori semnul desăvârșirii celei una pentru care (cinstirea lui Hristos) nu mai este necesară sau semnul revoltei care încă nu a fost adusă la supunere" (I, 4).

Ce s-ar fi ales din creștinism dacă s-ar fi impus acest mod de gândire![6] Dar cât de greu era acesta de învins, ce putere de atracție avea sistemul lui Origen care este atât de plauzibil pentru gândirea elenă, reiese dintr-o afirmație a lui Vincențiu de Lerin care, în secolul al V-lea, a spus foarte clar că el consideră origenismul ca absolut cea mai periculoasă erezie. Pornește de la propoziția: „Tentatio est populi error magistri"[*] și continuă: „Sed ego arbitror, quod cum multos in hoc tentandi genere proferre valeamus, nemo paene sit qui Origenis tentationi valeat comparari, in quo plura adeo praeclara... ut inter initia habendam cunctis adsertionibus eius fidem quivis facile iudicaret" (M.P.L. 50, 660)[**]. Iar în ceea ce privește monofizitismul în general,

[6] Ar mai fi de cercetat influența lui Ștefan bar Sudhaili asupra sufismului și asupra vieții intelectuale islamice. Vezi în plus Marsh din cartea citată, p. 249 și cuvântarea la primirea rectoratului de către Merx citată acolo, Heidelberg, 1899.

[*] „Eroarea învățătorului este mare ispită pentru popor" (n. tr.).

[**] „Cred că între multele feluri de ispite care pot apărea nu există niciuna care să se poată compara cu cea a lui Origen, în care existau atâtea lucruri excelente... că pentru început oricine ar fi putut cu ușurință să considere că ar [putea] acorda încredere tuturor afirmațiilor sale". În textul original german Ivánka face o mică eroare, citând M.P.G. în loc de M.P.L. (n. tr.).

Ehrhardt (*Die altchristliche Kirche im Westen und im Osten I. Die griechische und lateinische Kirche,* p. 73/74) a evidențiat în mod corect faptul că monofizitismul își datora puterea de atracție, înainte de toate, faptului că accentua foarte mult „îndumnezeirea" – chestiune fundamentală a Răsăritului. Chiar s-a afirmat (Harnack a făcut aceasta în a sa *Dogmengeschichte,* 1887, II, 375/76) că monofizitismul ar fi fost expresia propriu-zis congenială a gândirii bisericești răsăritene, „moștenirea legitimă a teologiei lui Atanasie și expresia justă a creștinismului grecesc"[7]. Ostrogorsky, un analist cu siguranță specializat în chestiunile Bisericii Răsăritene, l-a contrazis foarte dur în privința acestui lucru[8]. Ostrogorsky, total invers față de Harnack, vede în mistica irineică a unirii creatului cu divinul forma tipic răsăriteană de evlavie. De aceea, și mistica isihastă este pentru el „mijlocul de expresie a nostalgiei specifice religiozității grecești... a nostalgiei depășirii prăpastiei dintre imanent și transcendent"[9]. Este corect faptul că scopul ultim al gândirii ortodoxe, răsăritene, este această sinteză dintre creat și supranatural, dintre om și Dumnezeu. Dar corect este și faptul că pericolul de natură spirituală, care pândește întotdeauna în

[7] Într-un mod cu totul consecvent, Harnack judecă la fel și cu privire la apolinarism (*Dogmengeschichte*[1] 1887, II, p. 313/314 și în special la p. 317): „Această învățătură, potrivită scopurilor concepției grecești despre creștinism ca religie, este perfectă. Apolinarie a interpretat asta superb, a expus-o energic și a repetat-o în nenumărate scrieri, ceea ce, în fond, credeau și mărturiseau toți grecii evlavioși. Orice corectură, care se aduce hristologiei sale, pune sub semnul întrebării baza sau chiar vivacitatea evlaviei grecești". Dacă lucrurile sunt privite astfel, atunci este de înțeles la urma urmei cum poate el ajunge la următoarea concluzie (*Das Wesen des Christentums*[2], Leipzig, 1903, p. 137): „Biserica Răsăriteană" – firește, el își reduce mai târziu constatarea la „apariția ei exterioară" (p. 139) – „nu apare ca o creație creștină cu un înveliș grecesc, ci ca o creație grecească cu un înveliș creștin".

[8] *Geschichte des byzantinischen Staates,* München, 1940, p. 35.

[9] Ostrogorsky, p. 369.

Răsăritul ortodox și însoțește toate formulările sale spirituale ca o umbră amenințătoare, este gândirea dualistă care neagă lumea, acea gândire unilateral spiritualistă, monofizită, care ponegrește creatura, reducând naturalul la demonic, materialul la răul în sine – la fel ca în cazul Vestului, care, după ce s-a constituit spiritual în secolul al XII-lea, este amenințat de pericolul naturalismului, al raționalismului, al preaputernicei valorificări a raționalului, naturalului, omenescului și imanentului –, o consecință necesară a faptului că Răsăritul a făcut din platonismul dualist, spiritualist, fundamentul său spiritual, în timp ce Apusul a făcut asta din aristotelismul imanentist. Cât de mult a simțit Răsăritul acest pericol, cât de mult a fost conștient de el, în așa fel încât ortodoxia să iasă la lumină prin înfrângerea gândirii dualiste și a celei monofizite, arată ultima fază a crizei monofizite: iconoclasmul.

X. ICONOCLASMUL

Unei examinări cu adevărat din perspectiva istoriei culturii îi devine din ce în ce mai clar că motivul intelectual ultim și cauza propriu-zisă a iconoclasmului nu a fost intenția de a putea accepta competiția cu aniconismul „luminat" al islamului (așa cum a prezentat situația o istoriografie orientată mai mult pragmatic), noi, fiind obligați să vedem în iconoclasm ultima mlădiță dogmatică a crizei monofizite (după ce un alt lăstar al monofizitismului care dorea să vadă recunoscută formula dogmatică a monofizitismului, monotelismul, fusese deja biruit). În iconoclasm continuă să existe pe mai departe, aplicată la o problemă parțială de viață și morală bisericească, gândirea monofizită-dualistă. Această chestiune nu iese, de fapt, în evidență atât de clar în cursul dezbaterii dogmatice propriu-zise dintre iconoclaști și iconoduli, deoarece ambele părți tind ca pe adversar să îl împingă, oarecum forțat, pe tărâmul unei erezii hristologice deja condamnate[1]. Sunteți monofiziți, le spun

[1] Sinodul iconoclast din 754 împinsese argumentația pe această linie hristologică după ce mai scăpaseră în scrierea lui Constantin Kaballinos câteva expresii alarmant dualiste pe care și Nichifor mai târziu le atacă în lucrarea sa de răspuns și le ștampilează ca monofizite, prin care indică faptul că ele, în consecință, pun sub semnul întrebării adevărul învățăturii despre

iconoclaştii ortodocşilor, dacă voi credeţi că aţi reprezentat în acelaşi timp, prin redarea firii umane, vizibile, natura divină legată în mod personal de aceasta, căci amestecaţi firile; dar în cazul în care credeţi că reprezentaţi firea umană în sine, iar pe cea divină că o împreună-cinstiţi prin relaţia în care ea se află cu cea umană, atunci voi despărţiţi „pe cel născut din Fecioară" de „Cuvântul lui Dumnezeu" şi sunteţi nestorieni. Dimpotrivă, ortodocşii spun: voi sunteţi nestorieni dacă presupuneţi că „cel născut din Fecioară" se lasă reprezentat ca persoană omenească fără ca prin aceasta să fie împreună-reprezentată şi dumnezeirea sa – sau sunteţi monofiziţi în cazul în care credeţi că reprezentarea vizuală a firii lui Hristos ar conţine afirmaţia reprezentării vizuale a firii sale dumnezeieşti şi ar fi într-o anumită măsură o încercare de „a-L circumscrie pe Cel necircumscris" (τὴν ἀπερίγραπτον θεότητα περιγράφειν)*. Motivele propriu-zise ale mişcării iconoclaste ies la iveală mai clar abia acolo unde dezbaterea, abătându-se de la reprezentarea lui Hristos, se dedică şi altor reprezentări figurative, ca, spre exemplu, celor ale sfinţilor. Între consideraţiile expuse de sinodul iconoclast din 754 găsim şi extrem de importanta afirmaţie că pentru sfinţi, cei care au ajuns la strălucirea fericirii veşnice (cât şi pentru creştinii care ar avea o astfel de speranţă), ar fi nedemn ca ei să fie reprezentaţi în „materia lipsită de slavă şi moartă"[2]. Convingerea care stă la baza acestei afirmaţii este caracterizată adecvat de partea ortodoxă: „Ei consideră materia însăşi ca fiind rea şi blamabilă"[3]. Este convingerea

întruparea lui Dumnezeu. Vezi în special *Antirrheticus*, I, 26 M.P.G. 100, 268–273.

* Textual: „a circumscrie dumnezeirea cea necircumscrisă" (n. tr.).

[2] „Căci nu este îngăduit creştinilor care au dobândit nădejdea învierii să se poarte după obiceiurile neamurilor închinătoare la demoni şi, pe sfinţii care urmează a străluci cu o astfel de slavă, să-i acopere de ocară într-un material lipsit de slavă şi mort". Mansi Coll. Conc., XIII 277 D [trad. în lb. rom. de Ilie Toader, în: Sebastian Nazâru/Ilie Toader, „Hotărârea sinodală de la Hiereia (754) – summa gândirii iconoclaste. Prezentare şi traducere", în: *StTeol*, 4, 2008, p. 224–225; n. tr.].

[3] Mansi, XIII 280 A.

pe baza căreia Plotin a interzis să i se facă un portret[4]. Este de foarte mare importanţă că Biserica Răsăriteană prăznuieşte pomenirea biruinţei asupra iconoclasmului din anul 842 sub numele de „Praznicul Ortodoxiei" – o denumire care exprimă foarte clar faptul că ortodoxia este conştientă că a restaurat total tocmai puritatea învăţăturii creştine prin biruirea acestui ultim lăstar al gândirii dualist-spiritualiste. Această conştiinţă vorbeşte şi din cumpănirile cu care, în decursul disputei, dezbaterea cu privire la icoane este legată de dogma fundamentală creştină, de învăţătura despre întruparea lui Dumnezeu. Cel ce neagă reprezentabilitatea vizibilă a lui Dumnezeu devenit om, acela neagă realitatea întrupării înseşi, neagă faptul că în şi cu această înomenire lumea vizibilă, materială, a fost împăcată cu cea spirituală, dumnezeiască şi legată de aceasta, încât lumea materială nu este în şi pentru sine rea, ci poate fi, prin legătura cu cea dumnezeiască – chiar în materialitatea şi vizibilitatea ei – înălţată şi transfigurată. Faptul că icoanele, în măsura în care garantează reprezentarea vizibilă a lui Dumnezeu devenit om şi a principiului viu în sfinţi, a sfinţeniei suprapământene care izvorăşte din Dumnezeu, sunt în acelaşi timp mărturia realităţii întrupării lui Dumnezeu în sensul unei „legături a unităţii dintre realitatea văzută şi cea nevăzută, între Dumnezeu şi om", le conferă mai întâi deosebita importanţă religioasă pentru Răsăritul care simte întotdeauna vie ameninţarea pericolului dualist al acestei uniri dintre Dumnezeu şi lume şi

[4] „Plotin avea grijă să-i fie ruşine că trăia într-un trup. Refuza să fie model unui pictor sau unui sculptor pentru un portret, încât îi spuse lui Amelios care îl ruga să lase, totuşi, să i se facă un chip: nu este suficient că suportăm copia (fiinţei noastre mai înalte) cu care natura ne-a îmbrăcat eul şi să mai lăsăm în urma noastră o copie a copiei care să-i supravieţuiască aceleia de parcă ar fi ceva demn de văzut la ea?" Porphyrios, Vita Plotini I. [Am preferat să redau în limba română textul lui Ivánka, deoarece varianta românească a textului citat din *Viaţa lui Plotin* (în româneşte de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliţă şi Cristian Gaşpar, ed. îngrijită de Cristian Bădiliţă, Polirom, 1998, p. 123) mi s-a părut diferită de forma în care textul citat este redat de autorul lucrării de faţă; n. tr.].

demonstrează iarăşi cât de clar îi este Bisericii Răsăritene faptul că ortodoxia ei se bazează pe aceea că ea ştie să afirme ideile lui Irineu în faţa pericolului monofizit-dualist. Ar fi total greşit să nu vedem în această viziune fiinţa ortodoxiei răsăritene. Dar, pe de altă parte, este corect că pericolul care o ameninţă – şi chiar o va mai ameninţa – a rămas mereu „cel monofizit“, o anumită „atârnare“ înspre partea monofizită, tendinţa de a subaprecia realitatea natural-umană, de a pune pur şi simplu pe aceeaşi treaptă tot ceea ce este pozitiv, spiritual, valoros moral, orientarea spiritului asupra binelui şi adevărului cu ceea ce este supranatural, dumnezeiesc şi haric, de a nu trage o linie clară de demarcaţie între cunoaşterea raţională şi cunoaşterea prin credinţă, între cunoaşterea naturală şi experienţa mistică a lui Dumnezeu, ci de a considera ceea ce este raţional ca o formă anterioară perfectă a vederii nemijlocite a lui Dumnezeu în experienţa mistică sau în fericirea veşnică, încât gândirea raţională, cunoaşterea lui Dumnezeu din credinţă, cunoaşterea mistică şi contemplarea lui Dumnezeu în fericirea veşnică este înţeleasă ca o scară continuă, neîntreruptă, în care chiar treapta inferioară (cunoaşterea raţională) apare ca o palidă reflexie a luminii care, în deplinătatea ei, străluceşte pe treapta cea mai de sus, în fericirea veşnică, în scopul şi împlinirea existenţei spirituale. O astfel de tendinţă trebuie să funcţioneze peste tot acolo unde platonismul a fost făcut fundamentul gândirii filosofice; motivul fundamental al platonismului este tocmai convingerea că tot ceea ce este valoros şi pozitiv – ordinea, raţiunea, frumuseţea, moralitatea – este întru câtva un „celălalt“ care pătrunde în lumea pământeană dinspre „cealaltă“, este o reflexie şi o revărsare a plinătăţii Binelui şi a Unic-Desăvârşitului, a cărui patrie este o lume spirituală, mai înaltă. Supra-accentul noţiunii platonice de „participare“ aduce cu sine faptul că orice lucru pozitiv apare în cazul creaturii ca o reflexie a supranaturalului, iar fiinţa individuală a creaturii faţă de această „participare la divin“ devine doar „celălalt“, care limitează, care are nevoie de completare, în mod esenţial nedesăvârşitul. Deşi continuitatea tuturor valorilor spirituale şi morale până la cele religioase se păstrează minunat în acest mod, totuşi, astfel,

este ameninţată într-un mod critic independenţa naturalului (a ceea ce este spiritual-raţional şi moral-natural) şi, în general, ceea ce este creat. Chiar dacă acesta este recunoscut principial ca logic şi valoros şi nu este etichetat drept „răul“, el ajunge, totuşi, într-o opoziţie faţă de divin şi supranatural, opoziţie în care există un anumit subton dualist; gândirea ortodoxă a dus cu sine această moştenire a platonismului în toată istoria ei ulterioară – chiar dacă din punct de vedere speculativ a învins complet noţiunea antică de fiinţă şi pericolul origenist – întâlnindu-se peste tot în viaţa spirituală răsăritean-ortodoxă[5], deşi, în ciuda a toate, se poate spune că orientarea spre sinteza irineică a divinului şi creatului,

---

[5] Un exemplu tipic pentru aceasta – între multe altele – este faptul că Iustinian însuşi, energicul critic al origeniştilor şi, în cele din urmă, al monofiziţilor (chiar dacă a încercat să-i câştige prin concesii) a căzut, totuşi, în aftartodochetism. Ideea principală a aftartodochetismului este aceea că perisabilitatea (φθορά), aşa cum o cunoaştem noi legată în mod necesar de natura umană, nu provine din pierderea unei nemuriri dăruite într-o stare originară, ci dintr-o schimbare a firii, iar Hristos, prin întrupare, i-a redat firii umane însuşite de el doar ceea ce îi revenea propriu-zis şi în mod esenţial. „Păstrând aceasta în propria sa existenţă fizică a naturii, în care ea a devenit în noi bolnavă prin lipsa raţiunii (lipsa minţii, ἄλογος), el a arătat în sine firea umană în nestricăciunea ei, neatinsă de alterabilitate“, spune Iulian de Halikarnas. (Grondijs, *L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix*, Bruxelles, 1939). Aşadar, starea actuală a existenţei fizice umane este o cădere nu doar din starea harică paradisiacă, ci şi din starea adevărată (eliberată de iraţionalitate), propriu-zisă, naturală a omului; adică firea adevărată a omului, la care omul se întoarce prin unirea cu divinul, nu este cea pe care noi o cunoaştem în lumea prezentă, trecătoare, ci este una mai spirituală, mai curată. Cartea mai sus citată a lui Grondijs analizează reapariţia aftartodochetismului în secolul al XI-lea. Un alt exemplu cu privire la persistarea motivelor elenice este învăţătura despre fiinţă care stă la baza isihasmului atonit (în sec. XIV), pe care autorul [lucrării de faţă] se gândeşte să o trateze detaliat într-un alt context. [Autorul nu a scris în mod expres o carte despre această temă, ci o serie de articole, parte din ele regăsindu-se şi în celebra sa lucrare: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1964; ed. a II-a 1990. Vezi aici cap. IX: Hesychasmus und Palamismus 389–448; dintre studiile apărute după 1964; n. tr.].

înțelegerea irineică a transfigurării lumii prin unirea cu Dumnezeu, este tendința principală a gândirii ortodoxe care, într-o evoluție de mai multe secole, a biruit, totuși, definitiv toate revenirile la conceptul antic de ființă și toate amenințările motivului principal creștin venite din partea pericolelor care puteau apărea în receptarea filosofiei antice.

XI. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ

Dacă aruncăm o privire generală pur istorică asupra evoluției urmărite până acum, putem constata următoarele: creștinismul, care se răspândise în primele trei secole, înainte de toate, în cercurile celor ale căror nevoi de ordin religios fuseseră satisfăcute până atunci de misteriile grecești și de elementele mitologice de origine gnostică a diferitelor curente religioase orientale, urcă din secolul al III-lea în păturile sociale prin intermediul câtorva reprezentanți proeminenți și al câtorva cercuri culturale favorizate, din secolul al IV-lea prin mari mase de noi adepți, a căror concepție despre lume le fusese determinată de filosofia grecească a perioadei târzii – devenită în multe privințe religie. Prin aceasta, disputa dintre ideile fundamentale ale religiei creștine și elementele vestice ale filosofiei grecești devine problema cea mai importantă a istoriei culturii secolelor următoare – atât din punctul de vedere al evoluției teologice și al formulării filosofice, cât și din cel al continuității filosofiei grecești. Căci, pe de o parte, o astfel de pecete filosofică a ideilor fundamentale creștine a devenit necesară față de nevoia filosofică actuală crescută în cadrul vieții spirituale creștine, pe de altă parte, în lumea devenită acum creștină, filosofia greacă poate să dăinuiască doar în sinteză cu ceea ce este creștin. Până acum – în epoca apologeților – filosofia greacă a fost folosită

doar ocazional în apărarea credinței creștine și adesea nu întru totul consecvent[1]. Abia acum apare nevoia unei sinteze adevărate. Dar prin asta apare și amenințarea creștinismului de către elementul elen al sintezei, apare pericolul unei falsificări a creștinismului de către conceptul ontologic al filosofiei grecești, așa cum, odinioară, tema fundamentală creștină amenința să se dizolve prin mitologizarea și „genealogizarea" gnosticii într-un concept mitic despre lume, esențialmente necreștin. Așa cum odinioară concepția fundamentală creștină, în formularea lui Irineu, a trebuit să se impună în fața distorsionărilor gnostice, așa și acum a trebuit să se întâmple din nou – în sfera filosofiei elene – o „străpungere a elementului creștin" simultan cu o împroprierc și o valorificare a momentelor de adevăr existente în filosofia greacă. Această dublă dispută – mai întâi cu gnosticismul, apoi cu filosofia elenă – este un indiciu clar pentru ascensiunea socială a creștinismului din rândul cercurilor simple, fabulatorii și mitologizante, accesibile religiei orientale, populare, în pătura oamenilor de cultură antici, a celor instruiți, în a căror gândire filosofia greacă a continuat să existe ca element determinant. Ceea ce s-a întâmplat apoi din secolul al IV-lea până în cel de-al VIII-lea, a însemnat în aceeași măsură creștinarea acestor cercuri intelectuale proeminente (elementele care erau inaccesibile creștinării de care vorbim au fost eliminate superficial sub Iustinian din unitatea lumii culturale greco-creștine – închiderea Universității din Atena și emigrarea filosofilor „elini" în Imperiul Sasanid), cât și pătrunderea gândirii creștine cu filosofia greacă.

O altă situație, a cărei constatare ne lasă să înțelegem nu doar evoluția istorico-spirituală tratată aici în consecințele ei istorice, exterioare și în raport cu forma procesului ei istoric, este realitatea – de fapt, evidentă – că polemica intelectuală, care duce la sinteza deplină dintre credința creștină și gândirea greacă, a avut loc întotdeauna în punctul central spiritual, în miezul spațiului

[1] Astfel, spre exemplu, atitudinea apologetică și întrebuințarea elementelor filosofice grecești ar trebui să ducă în multe cazuri, ca, spre exemplu, în *Octavius* al lui Minucius Felix, la consecința că religia creștină este o nouă religie a rațiunii.

cultural pentru care această dispută era dată ca misiune istorico-spirituală, în momentul în care creștinismul, noua forță motrice, spirituală, și filosofia greacă, gândirea tradițională a păturilor intelectuale superioare ale acestui spațiu cultural, se aflau față în față. Consecința – într-o oarecare măsură mecanic necesară – este faptul că fazele disputei de care vorbim, momentele care trebuiau străbătute spre sinteza completă în momentul formării ei, se instalează, potrivit situației externe, și în spațiul strict periferic, adică la marginea acestui spațiu cultural și cuceresc orizontul cultural „ortodox", adică spațiul central, ca „reziduuri" nemaiînțelese de controversa comună, spirituală și de mișcarea culturală, ca forme împietrite ale unui stadiu spiritual depășit în cadrul controversei centrale, în care disputa a fost dusă la bun sfârșit și încheiată. Astfel, arianismul este eliminat din însuși teritoriul Imperiului Roman, dar continuă să existe în cadrul imperiilor germanice care se nasc pe teritoriul Imperiului Roman și dincolo de granițele sale[2]. Așa este cuprinsă Siria de nestorianism și rămâne în ea, deoarece lumea siriană se rupe din punct de vedere extern de Imperiul Romano-Bizantin, cu timpul chiar, având în vedere opoziția persano-bizantină și din considerente religioase, pune valoare pe faptul de a se situa într-o anumită opoziție față de credința dominantă în Imperiul Bizantin[3], cantonându-se astfel în jurul spațiului ortodox bizantin, care înfrânge în interior monofizitismul, un cerc de țări creștin-monofizite ca Armenia,

[2] Faptul că el, cu timpul, este amalgamat și absorbit și aici, este consecința egalizării culturale care duce, pe teritoriul roman apusean, și la contopirea națională a germanității cuceritoare cu romanitatea autohtonă, catolică. În orice caz, este de constatat în cazul arianismului și o, să spunem așa, înmagazinare în straturi, în măsura în care arianismul, chiar mai târziu, cel care este interzis supușilor Imperiului Roman, adică al romeilor, este tolerat la foederații germanici, chiar dacă aceștia trăiesc în interiorul imperiului, deoarece lor (așa cum spune legea lui Iustin, cod. Justinian. Lib. I, tit. 5 § 12) „nu poate să le fi oferit o astfel de gândire (și anume ortodoxă) nici natura, nici viața dusă de ei anterior".

[3] S. Bardy în Fliche-Martin, *Histoire de l'église des origines jusqu' à nos jours*, vol. IV, p. 328.

Egiptul, Abisinia. Chiar configurația religioasă, exterioară, a creștinismului răsăritean este, așadar, la urma urmei, o consecință a controversei istorico-culturale dintre lumea greacă și cea creștină, controversă pe care noi am urmărit-o pe parcursul cercetării de față, într-o anumită măsură o împietrire periferică a valurilor intelectuale, care, în mișcarea lor vivace și interacțiunea lor intelectuală, au conturat comportamentul intelectual creștin.

PROFESORUL ȘI CERCETĂTORUL ENDRE V. IVÁNKA (1902–1974)

Savantul cu dublă origine, austriacă și maghiară, Endre v. Ivánka este un autor aproape uitat în spațiul intelectual românesc, iar numele său pare să aibă în ultimul timp o anumită sonoritate mai degrabă în lumea teologilor decât în cea a filosofilor, probabil și din cauză că filosofia bizantină, domeniu în care el a excelat, este încă o neclaritate pentru cei din urmă și se bucură de un mic interes, ca să nu spunem că este chiar ignorată, în rândul bizantinologilor români. Cu siguranță că în mediul universitar clujean el este mult mai cunoscut decât în alte părți, datorită faptului că a deținut ca ordinarius, între 1941 și 1944, o catedră de filologie clasică și de istorie antică la Universitatea din Cluj.

Endre Ivánka de Draskócz et Jordanföld, sau Endre v. Ivánka așa cum este cunoscut ca savant, s-a născut la Budapesta pe 24 septembrie 1902 în familia președintelui Consiliului de Miniștri, Emmerich (Imre) v. Ivánka, de origine maghiară, mama sa fiind austriacă (vieneză), rudă cu poetul Richard von Schaukel. Bilingvismul său natural și abilitatea înnăscută pentru limbile străine i-au oferit o deschidere extraordinară spre domeniul filologiei, iar ca savant avea să se remarce ca poliglot, publicând în germană, maghiară, franceză, engleză și italiană.

În anul 1907, se stabilește la Viena unde devine elev al Schottengymnasium, iar apoi se va înscrie la facultatea de teologie din același oraș, urmând și cursuri la Roma. În ciuda unei educații catolice de tip austriac, marca spiritului său și a preocupării pentru teologie, se pare că Endre v. Ivánka nu a dorit niciodată să devină preot. După doar un an de studii

renunţă la teologie în favoarea filologiei clasice şi a istoriei filosofiei, domenii care îl vor consacra. Optează tot pentru universitatea vieneză. Totuşi, a rămas teolog în spirit, fapt demonstrat de pasiunea sa pentru gândirea patristică şi bizantină. Dintre toţi profesorii ale căror cursuri le-a frecventat, spiritus rector i-a devenit celebrul savant Hans Friedrich von Arnim (1859–1931), sub a cărui conducere ştiinţifică şi-a susţinut teza de doctorat în 1926[1]. În mod neaşteptat, nu este preocupat de susţinerea abilitării (Habilitation), aşa cum ar fi fost firesc, ci, în 1927, se retrage în comitatul Nógrád cu scopul de a administra averea familiei[2]. În 1932 se mută mai aproape de Budapesta, la Solymár, iar în 1935 se decide să scrie lucrarea de abilitare sub îndrumarea ştiinţifică a unui cunoscut istoric al filosofiei din Universitatea din Budapesta, Ákos von Pauler, dobândind astfel o dublă specializare academică, în filologie clasică şi istoria filosofiei.

În 1938 este numit profesor asociat la Universitatea din Budapesta, funcţie pe care o ocupă pentru mai puţin de doi ani, deoarece în 1941 i se oferă posibilitatea de a deveni titular (ordinarius) la Universitatea din Cluj, unde va deţine până în 1944 deja menţionata catedră de filologie şi istorie antică. În ciuda faptului că ocupă această catedră în perioada ocupaţiei hortiste a nord-vestului Transilvaniei, Endre v. Ivánka nu este un susţinător al acestui regim şi cu atât mai puţin al nazismului german.

La sfârşitul toamnei anului 1944, se întoarce la Viena după mai bine de cincisprezece ani, stabilindu-se definitiv în Austria, iar în 1945 devine profesor invitat la universitatea vieneză. Universitatea din Graz îi oferă în 1947 un post de profesor extraordinar (extraordinarius), calitate în care a rămas până în 1961 când a devenit titular al aceleiaşi universităţi la catedra de Istoria şi cultura Bizanţului. Ordinariatul său nu a avut o durată prea mare, deoarece în 1969 se retrage de la catedră din cauza unei boli grave, în urma căreia va şi muri pe 6 decembrie 1974. Cu toate acestea, boala nu a reuşit să-l ţină departe de preocupările sale ştiinţifice, el dovedindu-se în ultimii ani de viaţă foarte prolific, dovadă stând numărul mare de publicaţii din această perioadă.

Consecvenţa pentru domeniul de specializare a fost o caracteristică a lui Endre v. Ivánka. De la bun început a avut trei domenii de cercetare

[1] I-a mai audiat pe Edmund Hauler, Ludwig Rademacher, Alfred Kappelmacher şi Paul Kretschmer; vezi: Franz Ferdinand Schwarz, „Endre von Ivánka", *Gnomon* 47/4 (1975), 430–432, aici 431.

[2] Thomas von Bogyay, „Endre von Ivánka 1902–1974", *Ungarn-Jahrbuch*, 7 (1976), 299–300, aici 300.

pe care nu le-a abandonat niciodată: filologia clasică, istoria lumii antice şi a filosofiei ei şi Bizantinologia. Dar toate au fost pentru el indisolubil legate, căci fără filologie clasică nu există nici istorie antică şi nici bizantină, fără cunoaşterea lumii antice Bizanţul pare ca fiind ceva rupt din istorie, iar fără cunoaşterea istoriei bizantine orice încercare de a înţelege supravieţuirea operelor clasice şi a gândirii antice este sortită eşecului de la bun început. Endre v. Ivánka, împletind filologia cu teologia, filosofia şi istoria lumii antice şi bizantine, se dovedeşte un savant complex cu o puternică viziune interdisciplinară. El se încadrează în tiparul clasic al şcolii de expresie germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutului celui de-al XX-lea, pentru care studiul oricărei ştiinţe umaniste – istorie, filosofie, teologie etc. – nu poate fi făcut independent de filologie în virtutea obligativităţii cunoaşterii izvoarelor în limba în care au fost scrise. În acest sens, s-a remarcat şi în calitate de coordonator şi editor al unei colecţii de izvoare bizantine traduse în limba germană. „Byzantinische Geschichtsschreiber" (Istorici/cronicari bizantini), apărută la editura Styria din Viena, este astăzi una dintre colecţiile cele mai importante din domeniul Bizantinologiei: *Ultimele zile ale Constantinopolului* (vol. 1), *Diplomaţi bizantini şi barbarii din Răsărit* (vol. 4), *Vademecum al aristocratului bizantin* (vol. 5) sau *Aventurieri pe tronul imperiului. Epocile împăraţilor Alexios II, Andronic şi Isaac Angelos* (vol. 8) sunt câteva din cele unsprezece titluri apărute sub coordonarea sa între 1954 şi 1966[3].

Istoria Bizanţului, în concepţia lui Endre v. Ivánka, este un continuum al istoriei Antichităţii, drept care negarea oricărei idei de „Renaştere bizantină" este logică. În viziunea sa, niciodată nu a avut loc o ruptură de Antichitatea clasică, fapt care să certifice o astfel de renaştere, ci, dimpotrivă, Bizanţul este „Antichitatea târzie care trăieşte pe mai departe până în secolul al XV-lea"[4]. De aceea, concepte ca „Renaşterea Macedoneană" sau „Renaşterea Epocii Paleologilor" sunt false[5]. Şi totuşi, conchide Ivánka, Bizanţul receptează lumea antică prin intermediul sintezei educaţiei şi culturii clasice apărute în secolul al IV-lea, secol care acţionează astfel ca un filtru între el şi Antichitate şi care se va bucura

[3] Coordonarea colecţiei a fost preluată de Johannes Koder, iar până astăzi au apărut nouăsprezece titluri. Din 1995 nu a mai apărut niciunul.

[4] Endre von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg, München, 1968, p. 88.

[5] Walter E. Kaegi, „Review to Rhomäerreich und Gottesvolk...", *Speculum*, 45/1 (1970), p. 183.

de o atenție specială în munca sa de cercetare[6], secol care este numit pe bună dreptate „secolul de aur al Bisericii". Această concepție istoriografică a marcat și viziunea sa despre filosofia bizantină. Dacă pentru mulți dintre savanții moderni chestiunea unei filosofii bizantine este o temă deschisă și controversată, pentru savantul Endre v. Ivánka filosofia bizantină nu a fost decât evoluția firească în perioada medievală a filosofiei antice. El nu consideră ca „originalitate" a culturii bizantine aspectul mimetic al Antichității și persistența în a conserva bunul cultural al înaintașilor, ci reconfigurarea temelor filosofiei antice de către Părinții Bisericii în scopul interpretării datului revelat. Această reconfigurare (Umgestaltung) are ca rezultat „filosofia noastră" sau „filosofia adevărată", filosofia patristică și, în totală consonanță cu ea, filosofia bizantină. Nu există, așa cum am mai afirmat, o ruptură totală cu trecutul, căci teologia creștină se exprimă prin intermediul limbajului conceptual al vechii filosofii, care devine „înveliș terminologic și figurativ pentru învățăturile creștine"[7]. Deci filosofia bizantină nu este moștenitoarea filosofiei antice, ci varianta ei medievală. În această scurtă concepție nu se ascunde doar o convingere sinceră, bine cumpănită și argumentată din punct de vedere teoretic, ci și drumul parcurs de savantul însuși în cariera sa științifică[8]. Este drumul său de la Platon și Aristotel la Grigorie Palama. Drumul acesta trece prin gândirea lui Poseidonios, zăbovește apoi o lungă perioadă la Capadocieni – în Grigorie de Nyssa îl vede pe ucenicul fidel de peste veacuri al lui Platon[9] –, trece

[6] *Ibidem.*

[7] Endre v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Johannes Verlag Einsiedeln*, 1964/1990, 20–21. În această concepție, Ivánka se apropie mult de viziunea savantului grec Basile Tatakis, autorul sintezei *Filosofia bizantină*, publicată doar la un an după teza sa *Hellenisches und Christliches*, tradusă acum pentru prima dată. Vezi: Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, trad. din lb. franc. de Eduard Florin Tudor, stud. intr. și postfață de Vasile Adrian Carabă, Nemira, București, 2010.

[8] În studiul său, *Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie* (Byzantina, 90 (1977), 169–186), Theodor Nikolaou începe printr-o întrebare provocatoare: „Există o filosofie bizantină?" Deși astăzi s-au făcut mulți pași în studiul filosofiei bizantine, întrebarea persistă încă în mediile savanților, iar o dezbatere amplă în jurul acestei teme încă nu a avut loc. Departe de a fi o istorie a filosofiei, lucrarea publicată sub coordonarea Katerinei Ierodiakonou, *Byzantine Philosophie and its Ancient Sources* (Oxford University Press, 2002), poate fi un ghid de încredere în această chestiune.

[9] Herbert Hunger, „Endre von Ivánka (24 September 1902 – 6 Dezember 1974)", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 24 (1975), 337–339. Vezi în acest sens și studiul său: *Die Autorschaft der Homilien* MPG 44, 257–297, „Poseidonios bei den kappadokischen Kirchenvätern", *Byzantinische Zeitschrift* 36 (1936) 46–57.

pe la Dionisie Areopagitul și merge mai departe spre Bizanțul Paleologilor cu faimoasele lui dispute teologice, între care cea isihastă avea să lase urme adânci peste veacurile postbizantine. Deși se poziționează critic față de gândirea Sfântului Grigorie Palama, apropiindu-se de linia tomistă a lui Martin Jugie, Endre v. Ivánka înțelege și recunoaște importanța acesteia pentru mistica ortodoxă și pentru modul filosofic de a gândi al bizantinilor ultimei epoci de existență a imperiului. În studiul „Isihasm și palamism"[10] face distincție între isihasm ca mișcare mistică, preexistentă epocii Paleologilor (1261–1453), și palamism, așa cum este numită în Occident sinteza teologică isihastă a Sfântului Grigorie Palama. Firește, se axează atât pe diferențe, cât și pe interferențe. Alte două studii, „Palamismul și tradiția patristică"[11] și „Fundamentul patristic al doctrinei palamite"[12], abordează chestiunea rădăcinii patristice a sintezei amintite. Pe de altă parte, nu putea trece cu vederea importanța Palamismului pentru filosofie și istoria culturii, lucru materializat în „Semnificația filosofică și istorico-spirituală a palamismului"[13]. Pentru a ne păstra oarecum în registrul simbolic al bizantinilor, poate nu întâmplător ultimul studiu publicat de Ivánka este tot despre isihasm, tema fiind viziunea luminii: „Despre vederea luminii isihaste"[14]. O idee comună care poate fi regăsită în aceste studii este aceea că influența teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa, a celei evagriene și areopagitice asupra gândirii Sfântului Grigorie Palama nu reprezintă nimic altceva decât un „platonism inconștient". Toate aceste studii apar reunite în capitolul „Isihasm și Palamism" din lucrarea sa *Plato Christianus*[15].

[10] „Hesychasmus und Palamismus", în *Jahrb. der österr. Byzantin. Gesellschaft* 2 (1952) 23–34. Toată bibliografia lui Endre von Ivánka se găsește în revista Kairos, 15 (1973), 319–323. Thomas von Bogyay afirmă în articolul citat mai sus (art. cit., p. 299) că această bibliografie ar fi incompletă. O altă listă bibliografică a lucrărilor lui Ivánka nu știu să mai existe.

[11] „Palamismus und Vätertradition", în *L'Église et les Églises* (1954), 29–46.

[12] „Le fondement patristique de la doctrine palamite", în *Akten des VIII. Byzantinologenkongresses*, Saloniki (1955), 127–132.

[13] „Die philosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Palamismus", în *Atti dell' VIII Congresso di Studi Bizantini*, Vol. I, 124–129.

[14] „Zur hesychastischen Lichtvision", în *Kairos*, 13 (1971), 81–95.

[15] Endre v. Ivánka, *Plato Christianus*, pp. 389–445.

În studierea filosofiei antice, Endre v. Ivánka a început cu Aristotel și aristotelismul[16], probabil atât datorită unei afinități personale, posibil de natură teologică, cât și sub influența profesorului său von Arnim, impulsionat însă și de noua direcție dată studiului filosofiei Stagiritului de Werner Jaeger. Față de cel din urmă își exprimă un punct critic în „Analiza metafizicii la «Aristotelul» lui Jaeger"[17]. În acest studiu se dovedește studentul profesorului său! Își susține profesorul, pe von Arnim, în disputa cu Jaeger și discipolii săi. Von Arnim era în dezacord cu aceștia cu privire la datarea *Metafizicii*, a *Eticii Nicomahice* și a *Politicii* lui Aristotel, dar s-a dovedit și în consonanță cu adversarii săi în legătură cu ideea că Aristotel a evoluat de la platonism la empirism[18]. Atât acest studiu al lui Ivánka, cât și un altul, vizând polemica împotriva lui Platon în dezvoltarea metafizicii lui Aristotel[19], un studiu ce merge pe linia celui deja amintit, au fost apreciate de renumitul savant german Klaus Oehler ca fiind „de o actualitate obiectivă de nedepășit"[20]. Alte studii și articole importante despre Aristotel: „Cunoașterea intuitivă la Kant și la Aristotel"[21]; „Despre problematica psihologiei aristotelice"[22]; „Conceptul lui Aristotel despre formă"[23].

[16] „Sur la composition du «de anima» d'Aristote", în *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 33 (1930), 77–83.

[17] „Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers' «Arisoteles»", în *Scholastik*, 7 (1932), 1–23. Werner Jaeger a fost primul savant care a negat caracterul unitar al lucrării lui Aristotel „Metafizica", considerând că ea formează o sumă de cuvântări ținute ocazional de acesta, fapt ce ar fi demonstrat de contradicțiile existente în interiorul ei. Astfel, lucrarea oglindește o evoluție conceptuală a lui Aristotel în domeniul metafizicii. Vezi: Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912 și Idem, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

[18] Hellmut Flashar, *Eidola: ausgewählte kleine Schriften*, Amsterdam, 1989, [238] 262, n. 1. Între Hans von Arnim (1859–1931) și Werner Jaeger (1888–1961) există, totuși, un punct comun, și anume Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931), ai cărui discipoli îi putem considera pe amândoi, firește în epoci diferite ale activității acestuia.

[19] „Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik", în *Scholastik*, 9 (1934), 520–542.

[20] Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*, München, 1962/1985, nota 1, p. 172/73.

[21] „La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote", în *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 33 (1931) 381–399, 470–487.

[22] „Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre", în *Autour d'Aristote* (1955), 245–253 (Despre problematica psihologiei aristotelice).

[23] „Der aristotelische Formbegriff", în *Gestalthaftes Sehen*, Darmstadt, 1960.

În mod firesc, în preocuparea pentru gândirea patristică și bizantină nu putea lipsi studiul comparativ al lui Platon și Aristotel și receptarea acestora în cele două lumi creștine, apuseană și răsăriteană: „Aristotelismul și platonismul în gândirea teologică. Teologia apuseană și răsăriteană"[24]; „Rolul platonismului și al aristotelismului în apariția spiritualității răsăritene și apusene"[25]; „Conceptul de adevăr al filosofiei existențialiste – comparat cu cel platonic-aristotelic-tomist"[26]; „Învățătura aristotelică și tomistă despre suflet"[27]; „De la platonism la teoria misticii (Despre gnoseologia lui Grigorie de Nyssa)"[28]; „Despre problema neoplatonismului creștin. I. Ce înseamnă, de fapt, neoplatonism creștin? II. În ce măsură este Pseudo-Dionisie Areopagitul neoplatonic?"[29]; „Poziționarea spirituală a lui περὶ ἀρχῶν între neoplatonism, gnoză și ortodoxie creștină"[30].

Un capitol special în activitatea sa de cercetare îl reprezintă receptarea lumii bizantine în Apusul latin: „Apusul și Bizanțul"[31]; „Teologumene bizantine și filosofeme eline în gândirea cisterciană bernardină"[32]; „Bizanțul: Orient sau Europa?"[33]. Tot aici pot fi incluse și studiile cu privire la rolul și importanța Bisericii Răsăritene în încreștinarea și reliefarea creștinismului pe teritoriul Ungariei de astăzi:

[24] „Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie", în *Scholastik*, 14 (1939), 373–396.

[25] „A platonizmus és az aristotelizmus szerepe a keleti és a nyugati szellemiség kialakulásában", în *Theologia* (1943), 61–70.

[26] „Der Wahrheitsbegriff der Existenzphilosophie – verglichen mit dem platonisch-aristotelisch-thomistischen", în *Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus* (1947), 67–96.

[27] „Aristotelische und Thomistische Seelenlehre", în *Publicat. Universit. de Louvain*, 1955, 21–28.

[28] „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)", în *Scholastik*, 11 (1936), 163–195.

[29] „Zum Problem des christlichen Neuplatonismus" I. „Was heißt eigentlich christlicher Neuplatonismus?" II. „Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?", în *Scholastik*, 31 (1956), 31–40 și 384–403.

[30] „Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit", în *Scholastik*, 35 (1960) 481–502.

[31] „Abendland und Byzanz", în *Wissenschaft und Weltbild* (1948) 205–219.

[32] „Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken", în *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Wiesbaden 1955, 168–175.

[33] „Byzanz – Orient oder Europa?", în *Orient und Okzident in Vergangenheit und Gegenwart*, Graz, 1959, 1–7.

„Biserica greacă și monahismul grec în Ungaria medievală"[34]; „Ungaria între Roma și Bizanț"[35].

În afară de Dionisie Areopagitul și Toma d'Aquino, alte personalități ale culturii răsăritene și apusene care s-au bucurat de interes din partea lui Endre v. Ivánka au fost Augustin (354–430), Gerardo Sagredo sau Gerhard/Gellert de Cenad/Csanád (†1046), Bernard de Clairvaux (1090–1153), Hugo de Balma (†1305), René Descartes (1596–1650), Vladimir Soloviov (1853–1900) și Martin Heidegger (1889–1976)[36]: „Cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu ca fundament al cunoașterii naturale și ca scop al aspirației supranaturale la Augustin"[37]; „Ideologie romană în «De civitas Dei»"[38]; „Corpus Areopagiticum la Gerhard de Csanád"[39]; „Structura sufletului potrivit Sfântului Bernard"[40]; „Hugo de Balma"[41]; „Locul cartezianismului în istoria filosofiei"[42]; „Despre filosofia lui Vladimir Soloviov. Rusianismul și teologia patristică"[43]; „Filosofia lui Heidegger și metafizica antică"[44].

Se pare că Endre v. Ivánka s-a exprimat mai liber și mai clar prin studii și mai puțin prin cărți, acestea din urmă numărând doar trei, din care una reprezintă o sumă de articole publicate, reprezentative pentru tema tratată.

---

[34] „Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn", în *Orientalia Christiana*, 8 (1942), 183–194.

[35] „Ungar zwischen Rom und Byzanz", în *Blick nach Osten* (1949), 14 p.

[36] Schwarz, art. cit., 431.

[37] „Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin", în *Scholastik*, 13 (1938), 521–543.

[38] „Römische Ideologie in der «Civitas Dei»", în *Augustinus Magister, Études Augustiennes*, 3 (1954), 411–417.

[39] „Das «Corpus Areopagiticum» bei Gerhard von Csanád" în *Traditio* (1959), 205–222.

[40] „La structure de l'âme selon S. Bernard", în *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 9 (1953) 202–208 (în maghiară).

[41] „Hugo de Balma" (ung.), în *Theologia* (Budapesta), 6 (1939), 58–65; 112–183.

[42] „Die Stellung des Carrtesianismus in der Geschichte der Philosophie", în *Descartes-Feschtschrift der Mailänder Universität*, Milano, 1937, 473–485.

[43] „Zur Philosophie Wl. Solowjews. Russentum und Vätertheologie", în *Orientalia Christiana*, 32 (1933), 159–167.

[44] „Heidegger filozófiája és az ókori metafizika", în *Bölcseleti közlemények* (Note filosofice), 123–134.

Prima carte, *Elenic și creștin în viața spirituală a Bizanțului timpuriu*[45], apărută în 1948, este o analiză minuțioasă a structurii filosofice a curentelor teologice din perioada timpurie a gândirii patristico-bizantine: secolele IV–VIII. Această structură filosofică este determinată de receptarea diferită a conceptelor filosofice dominante ale timpului în virtutea apartenenței la o școală sau alta a vremii. Pe de altă parte, filosofia timpului este de cele mai multe ori mijlocul prin care se exprimă păgânismul oriental cult, încât, printr-o întrebuințare servilă a ei, se ajunge la un creștinism după chipul păgânismului sau al neoplatonismului, așa cum se poate observa în cazul ereziilor antitrinitare de factură subordinațianistă. Rolul determinant în înfrângerea acestei religii filosofice le-a revenit Capadocienilor cărora Endre v. Ivánka le acordă două capitole mari, poate cele mai „teologice" ale lucrării. Și în privința ereziilor hristologice – nestorianismul și monofizitismul – apărute tot în mediul oriental, mai exact în cel sirian și egiptean, se aplică aceeași analiză. Interesant este faptul că, potrivit lui Ivánka, mediul sirian mesopotamian, neafectat de curentele filosofice grecești, este ortodox, fapt dovedit de Sfântul Efrem Sirul sau de succesorul său Rabbulas, dar, odată intrată sub influența Antiohiei elenizate, sirianitatea se „infestează" de eterodoxie, mai exact de dioprosopism, concepție teologică dominată de aristotelism. Iconoclasmul, ultimul curent teologic tratat, stă sub influența gândirii monofizit-dualiste, care ascunde aceeași teamă plotiniană față de reprezentarea figurativă în virtutea ideii că materia este rea în sine, teologic spus „este lipsită de slavă și moartă".

Tot în direcția receptării filosofiei antice în lumea creștină în general și răsăriteană-bizantină în special este deja amintita lucrare „*Plato Christianus. Receptarea și reconfigurarea platonismului de către Părinții [Bisericii]*"[46], apărută în 1964 la Johannes Verlag Einsiedeln și care cuprinde, ordonate tematic, multe din studiile deja publicate, acoperind o perioadă de aproape treizeci de ani de cercetare. Este o lucrare cu o plajă destul de mare de acoperire, căci pornește din secolul al III-lea, de la Origen, trece prin teologia Sfinților Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul și ajunge până în secolul al XIV-lea, la Grigorie Palama. Nu se limitează doar la autori răsăriteni, Plato Latinus regăsindu-se atât în analiza gândirii Fericitului Augustin, cât și în cea a teologiei latine medievale. Linia lucrării

---

[45] Această lucrare reprezintă prima traducere în limba română din opera lui Ivánka. Mai există doar o traducere în limba maghiară.

[46] Plato Christianus, *Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1964/1990.

este mai degrabă una teologică decât filosofică și urmărește o distincție clară a ceea ce este ortodox de eterodox, fapt criticat de anumiți savanți[47]. În orice caz, viziunea lui Endre v. Ivánka în fiecare din subiectele prezentate aici este în armonie cu cea a Bisericii sale. În ciuda anumitor critici apărute la adresa cărții, *Plato Christianus* este o lucrare de pionierat într-o epocă în care filosofia era doar parte a literaturii bizantine și care a avut o influență asupra dinamicii studiilor de filosofie bizantină.

Ultima carte, cu o temă de ideologie politică bizantină, care exprimă și viziunea sa istoriografică, sintetizată mai sus, este *Imperiul romeilor și poporul lui Dumnezeu. Conștiința de credință, de stat și de popor a bizantinilor și influența sa asupra ținutei spirituale a Bisericii și a Europei Răsăritene*[48]. Este o lucrare aparte în preocupările lui Ivánka, având legătură cu lucrările mai sus prezentate doar prin acele accente de filosofie politică aplicate ideologiei bizantine. Lucrarea este o analiză a ideologiei bizantine văzute din perspectiva izvoarelor sale – concepțiile politice romane și influențele orientale – a dezvoltării ei pe parcursul a mai bine de o mie de ani de existență a imperiului și coboară în timp până în Rusia Țaristă. Firește, este un studiu comparativ a ceea ce înseamnă ideologie în Est și Vest. Pe de altă parte, cartea aceasta se deosebește metodologic de celelalte două prin faptul că este mai puțin o analiză minuțioasă a izvoarelor care vin să susțină această ideologie din perspectiva largă a stadiului cercetării, cât, mai ales, o interpretare proprie a acesteia, așadar, o exprimare a propriei viziuni.

VASILE ADRIAN CARABĂ

[47] Unul dintre aceștia este Paul Oskar Kristeller: „Ivánka este atât de puternic ancorat în adevărul teologiei catolice și în acele aspecte ale gândirii ortodoxe grecești [...], încât în mod constant condamnă și respinge acele teorii eretice sau păgâne care ar fi în contradicție cu ea". Asta ar „deranja pe cititorul atașat de alte teologii sau pe unul care este interesat în primul rând de descrierea obiectivă a ideilor exprimate de gânditorii antici și medievali, indiferent că sunt creștini sau păgâni, ortodocși sau eretici și care este convins că istoria filosofiei poate fi studiată separat de teologie și poate cuprinde chiar și multe doctrine care, în mod tradițional, sunt considerate ca parte a teologiei"; „Review to Plato Christianus", în *Speculum*, 42/2 (1967), 374–375. Aceste cuvinte par să întărească ideea că Endre von Ivánka nu a fost doar în ultimul rând teolog.

[48] *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Alber Verlag Freiburg, 1968. Scurtă prezentare a lucrării făcută de W. Kaegi; vezi nota 5.

INDICE DE NUME PROPRII

AUTORI MODERNI

CUPRINS

BYZANTIVM

ENDRE v. IVÁNKA

ELENIC ȘI CREȘTIN

în viața spirituală a Bizanțului timpuriu

„Origenism, Arianism, Nestorianism, Monofizitism, Iconoclasm – nu sunt decât numele celor mai grave erezii creștine care au tulburat viața Bisericii din veacurile III–VIII și care au în comun gândirea elenică, exprimată în structurile lor filosofice bine determinate de curentele dominante ale epocii. Dar, paradoxal, această gândire elenică este responsabilă și de înfrângerea ereziilor, tocmai prin modul potrivit de abordare și încadrare a ei în spiritul credinței creștine. Exemplul cel mai elocvent prezentat de Endre v. Ivánka îl reprezintă Școala Capadociană, unde, cu aceleași unelte filosofice, ereziile antitrinitare din veacurile III–IV sunt demontate. Nu Platon sau Aristotel în sine sunt periculoși pentru viața Bisericii, ci modul *necreștin* de receptare a filosofiei lor. Firește, pentru ereziarhi, gândirea acestor mari filosofi este normativă, concepțiile lor despre lume sau om fiind preluate aproape în literă, în timp ce pentru Părinții Bisericii ea nu este decât o *ancilla theologiae*, o unealtă adecvată de exprimare a învățăturii lui Hristos și nimic mai mult."

VASILE ADRIAN CARABĂ

ISBN 978-606-579-702-4

nemira.ro